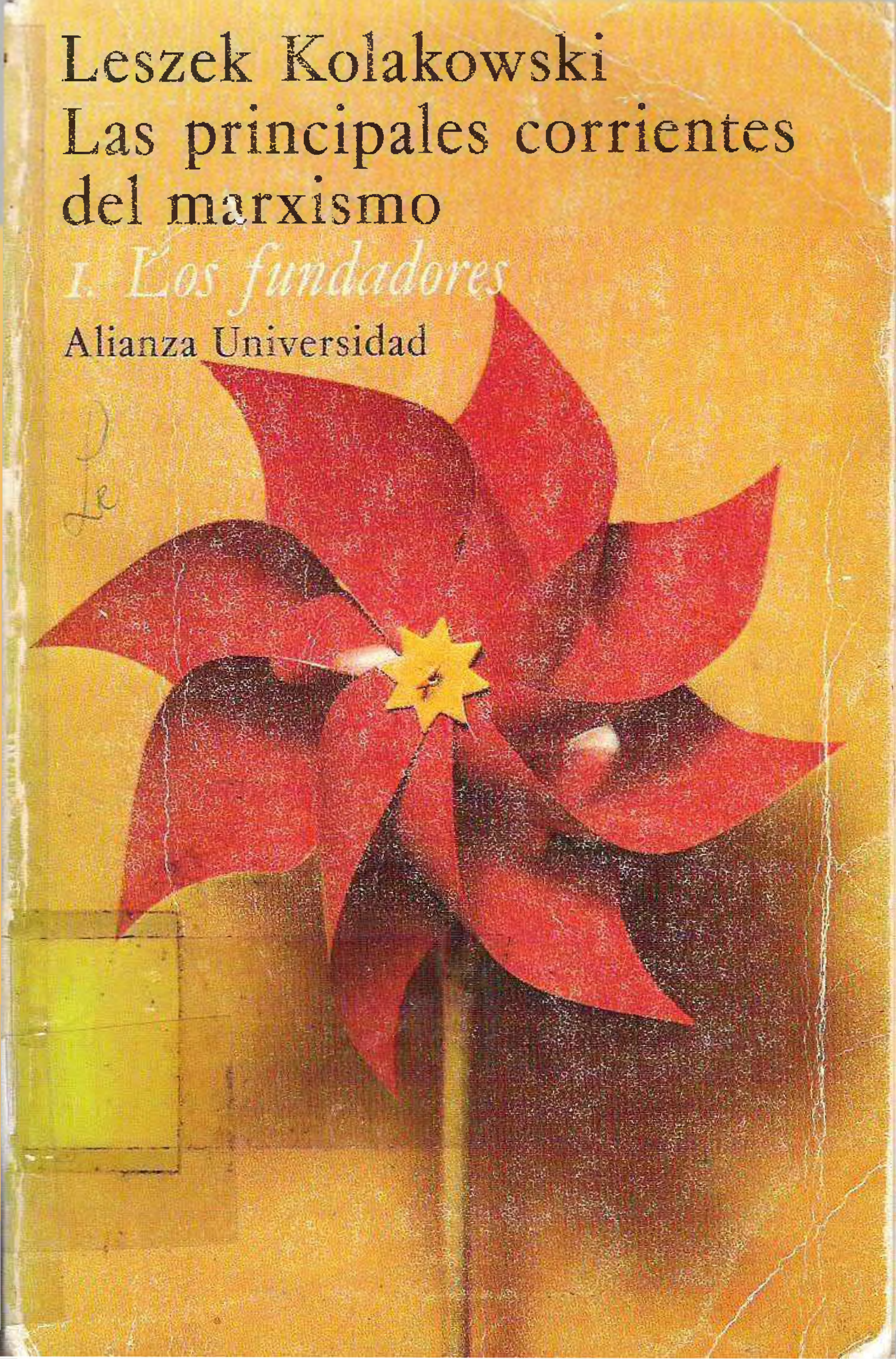

Leszek Kolakowski
Las principales corrientes
del marxismo
I. Los fundadores
Alianza Universidad

Alianza Universidad

Obras del autor en *Alianza Editorial*

El hombre sin alternativa (LB 251)
Husserl y la búsqueda de certeza (LB 658)

Leszek Kolakowski

Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución

I. Los fundadores

Versión española de Jorge Vigil

Alianza
Editorial

Título original: *Glówne Nurty Marksizmu I*

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2976-6 (O. C.)
ISBN: 84-206-2276-1 (Tomo 1)
Depósito legal: M. 27.185 - 1980
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29
Printed in Spain

ÍNDICE



ÍNDICE

PREFACIO

La presente obra tiene por finalidad servir de manual. Al decir esto no quiero sentar de antemano la absurda pretensión de haber conseguido presentar la historia del marxismo de forma incontrovertible, eliminando mis propias opiniones, preferencias y principios de interpretación. Lo que quiero decir es que me he propuesto desarrollar esta historia no en la forma de un ensayo libre sino intentando incluir los hechos principales que pueden ser de utilidad a cualquiera que busque una introducción al tema, independientemente de que concuerde o no con mi valoración de estos hechos. He hecho todo lo posible para no unir el comentario personal a la exposición, presentando mis opiniones en secciones separadas y claramente definidas.

Lógicamente, las opiniones y preferencias de un autor se reflejan siempre en su presentación del material, su selección de los temas y en la relativa importancia que atribuye a las diversas ideas, hechos, escritos o individuos. Pero sería imposible realizar un manual de cualquier tipo —ya sea de historia política, de historia de las ideas o de historia del arte —si supusiéramos que toda presentación de los hechos está igualmente distorsionada por las opiniones personales del autor y de hecho no es más que una construcción más o menos arbitraria, de forma que no exista algo semejante a una narración histórica sino sólo series de valoraciones históricas.

Este libro es un ensayo de una historia del marxismo, es decir de historia de una doctrina. No es una historia de las ideas socialistas,

ni de los partidos o movimientos políticos que han adoptado como ideología una u otra versión de esta doctrina. No necesito insistir en que es muy difícil observar esta distinción, y especialmente en el caso del marxismo, donde hay una estrecha y manifiesta conexión entre teoría e ideología por una parte, y actitudes políticas por otra. Sin embargo, cualquier persona que escriba sobre no importa qué materia se ve forzada a extraer determinadas porciones de un «todo vivo» que, como muy bien sabe, no son por completo autónomas o independientes. Si no se admitiese esto, deberíamos limitarnos a escribir historias del mundo, pues todas las cosas están interrelacionadas de una u otra forma.

Otro rasgo que da a la presente obra el carácter de manual es que he indicado, si bien lo más brevemente posible, los hechos básicos que muestran la conexión entre el desarrollo de la doctrina y su función como ideología política. El conjunto forma una narración a lo largo de la cual están dispersas mis interpretaciones personales.

Probablemente no hay ni una sola cuestión relativa a la historia del marxismo que no sea objeto de controversia. He intentado incluir las principales controversias, pero excedería el alcance de este libro entrar en un análisis detallado de las opiniones de todos los historiadores y críticos cuyas obras he estudiado pero cuyas interpretaciones no comparto. Esta obra no pretende ofrecer una interpretación de Marx especialmente original. Es fácil advertir que mi lectura de Marx está más influida por Lukács que por otros autores, aun estando lejos de compartir su actitud frente a la doctrina.

Como se puede ver, el libro no está subdividido según un solo principio. Me ha sido imposible seguir un criterio puramente cronológico, por considerar necesario presentar ciertos individuos o tendencias como parte de un todo independiente. La división en volúmenes es esencialmente cronológica, pero aquí también me he permitido alguna alteración del orden para tratar en lo posible a las diferentes tendencias del marxismo como temas independientes.

El primer volumen fue escrito originalmente en 1968, durante el tiempo libre que tuve tras mi dimisión de la cátedra de la Universidad de Varsovia. Uno o dos años después de su primera redacción se hizo necesario introducir numerosas correcciones, adiciones o modificaciones. El segundo y tercer volúmenes fueron escritos entre 1970 y 1976, durante el tiempo de mi lectorado en el *All Souls College* de Oxford, y estoy seguro de no haber podido hacerlo si no hubiera disfrutado de las ventajas de esta ayuda.

El libro no contiene una bibliografía exhaustiva, sino sólo indicaciones para el lector que desee referirse a las fuentes y a las prin-

cipales obras de los comentaristas. Entre las obras que he citado muchos hallarán fácilmente referencias a una literatura que en la actualidad es ya excesivamente extensa como para que pueda dominarla un solo lector.

El borrador mecanografiado del segundo volúmen fue leído por dos de mis amigos de Varsovia, los doctores Andrzej Walicki y Ryszard Herczynski. El primero es historiador de las ideas y el segundo matemático; ambos me hicieron valiosos comentarios y sugerencias. La obra completa sólo fue leída, antes de su traducción, por mí y por mi mujer, la Dra. Tamara Kolakowska, psiquiatra de profesión; al igual que el resto de mis trabajos, debe mucho a su buen sentido y a sus comentarios críticos.

LESZEK KOLAKOWSKI

Oxford

NOTA BIBLIOGRAFICA

Fuentes de las citas utilizadas en el texto:

SAN ANSELMO, *Proslogium*, trad. castellana de M. Fuentes Benot, Aguilar, Madrid, 1957.

ENGELS, F., *Anti-Dühring*, trad. castellana de M. Sacristán, México, 1964.

— *Dialéctica de la Naturaleza*, trad. castellana de W. Roces, México, 1961.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. castellana de W. Roces, México, 1966.

— *Filosofía del Derecho*, trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires, 1972.

— *Ciencia de la Lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 2 tomos, Buenos Aires, 1956.

— *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, 1953.

MCLELLAN, D., *Karl Marx: his Life and Thought*, MacMillan, London, 1973.

— (ed.) *Karl Marx: Early Texts*, Blackewll, Oxford, 1971.

MARX, K., *Selected Works*, 2 vols., Lawrence & Wishart, London, 1973.

— *El Capital*, trad. castellana de M. Sacristán, Obras de Marx y Engels (OME), volúmenes 40-41 (Libro I), Barcelona, 1977.

— *Grundrisse*, trad. de Pedro Scaron, Madrid, 1971.

— *Surveys from Exile*, ed. Fernbach, Penguin, London, 1973; y F. ENGELS, *Selected Works*, Lawrence & Wishart, London, 1968.

PLOTINO, *Enéadas*, trad. castellana de ed. Aguilar.

INTRODUCCION

Karl Marx fue un filósofo alemán. Aun sin ser una afirmación especialmente esclarecedora, esto no es un lugar común como pudiera parecer a simple vista. Hay que recordar que Jules Michelet solía iniciar sus lecciones sobre historia de Inglaterra con las palabras: *«Messieurs, l'Angleterre est une île»*. Es muy diferente saber simplemente que Inglaterra es una isla que interpretar su historia a la luz de este hecho, que cobra significación por sí solo. Igualmente, la afirmación de que Marx fue un filósofo alemán puede implicar una cierta interpretación de su pensamiento y de su importancia filosófica o histórica, como un sistema desarrollado en términos de análisis económico y teoría política. Una presentación de este tipo no es ni evidente por sí misma ni incontrovertible. Además, aunque sabemos con claridad que Marx fue un filósofo alemán, hace medio siglo las cosas eran algo diferentes. En los días de la Segunda Internacional la mayoría de los marxistas le consideraban más bien como el autor de una cierta teoría económica y social que, según algunos, era compatible con varias interpretaciones metafísicas o epistemológicas; por el contrario, para otros, esta teoría había recibido su base filosófica de Engels, con lo que el marxismo en sentido estricto era un cuerpo teórico compuesto por dos o tres partes elaboradas por Marx y Engels respectivamente.

Todos conocemos el trasfondo político del actual interés por el marxismo, considerado como la tradición ideológica en la que se basa el comunismo. Quienes se consideran a sí mismos marxistas, y también sus oponentes, se interesan por la cuestión de si el comunismo

moderno es, con su ideología e instituciones, el heredero legítimo de la doctrina marxista. Las tres respuestas más comunes a esta cuestión pueden expresarse de forma simplificada en los siguientes términos: 1) Efectivamente, el comunismo moderno es la perfecta encarnación del marxismo, lo que prueba que esta última es una doctrina que lleva a la esclavitud, la tiranía y el crimen; 2) Efectivamente, el comunismo moderno es la encarnación perfecta del marxismo, que significa así un deseo de liberación y felicidad para toda la humanidad; 3) No, el comunismo que conocemos es una profunda deformación del evangelio de Marx y una traición a los fundamentos del socialismo marxista. La primera respuesta corresponde a la tradicional ortodoxia anticomunista, la segunda a la tradicional ortodoxia comunista y la tercera a las diversas formas de marxismo crítico, revisionista o «abierto». Sin embargo, el argumento de la presente obra es que la pregunta está erróneamente formulada y que no valen la pena los esfuerzos hechos por contestarla. Igualmente, es imposible responder a preguntas como: «¿De qué forma pueden resolverse los problemas del mundo moderno de acuerdo con el marxismo?» o «¿Que hubiera dicho Marx si hubiera visto lo que han hecho sus seguidores?». Ambas son cuestiones estériles y no hay forma racional de intentar resolverlas. El marxismo no proporciona un método específico para resolver cuestiones que Marx no se planteó o que no tenían sentido en su época. Si su vida se hubiera prolongado noventa años más, tendría que haber modificado sus ideas de forma que no tenemos medio alguno para conjeturar.

Quienes opinan que el comunismo es una «traición» o «distorsión» del marxismo intentan, por así decirlo, absolver a Marx de la responsabilidad de las acciones de aquellos que se consideran a sí mismos como sus herederos espirituales. De igual forma, los heréticos y cismáticos de los siglos XVI y XVII acusaron a la Iglesia romana de traicionar su misión, intentando salvar a san Pablo de la asociación con la corrupción romana. Igualmente, también los admiradores de Nietzsche intentaron desligarle de la responsabilidad de la ideología y práctica del nazismo. La motivación ideológica de estos intentos está bastante clara, pero su valor informativo es casi nulo. Hay pruebas suficientes de que todos los movimientos sociales deben ser explicados por diversas circunstancias y que las fuentes ideológicas a las que apelan y a las que intentan mantenerse fieles son sólo uno de los factores determinantes de la forma que adoptan sus pautas de pensamiento y acción. Por ello podemos tener seguro de antemano que ningún movimiento político o religioso es una perfecta expresión de la «esencia» del movimiento plasmada en sus escritos sagrados; por

otra parte, estos escritos no son algo pasivo, sino que ejercen una influencia de por sí en el desarrollo del movimiento. Lo que sucede normalmente es que las fuerzas sociales que se hacen a sí representantes de una determinada ideología son más fuertes que esa ideología; pero dependen en cierta medida de su propia tradición.

De esta forma, el problema a que se enfrenta el historiador de las ideas no consiste en comparar la «esencia» de una determinada idea con su existencia práctica en términos de movimientos sociales. La cuestión es más bien cómo, y a resultas de qué circunstancias, la idea original llegó a servir de aglutinante de fuerzas tan diversas y mutuamente hostiles; o también: ¿cuáles fueron las ambigüedades y tendencias conflictivas de la propia idea que determinaron el curso de su desarrollo? Es un hecho conocido, del que la historia de la civilización no registra excepción alguna, que todas las ideas importantes se ven sometidas a división y diferenciación a medida que aumenta su influencia. Por ello, no se trata de preguntarse quién es un «verdadero» marxista en el mundo moderno, pues estas cuestiones sólo pueden plantearse en la perspectiva ideológica que afirma que los escritos canónicos son la auténtica fuente de la verdad, y que cualquiera que los interprete correctamente debe, consiguientemente, estar en posesión de la verdad. De hecho, no hay razón por la que no debamos reconocer que diferentes movimientos e ideologías, aun mutuamente antagónicos, están legitimados para invocar el nombre de Marx, excepto en algunos casos extremos que no conciernen a la presente obra. De la misma forma, es estéril preguntar quién fue un verdadero aristotélico —Averroës, Tomás de Aquino o Pomponazzi— o quién fue un cristiano más auténtico —Calvino, Erasmo, Belarmino o Loyola—. Esta última cuestión puede tener un significado para los creyentes cristianos, pero carece de relevancia para la historia de las ideas. Sin embargo, el historiador puede estar interesado en averiguar qué hubo en la cristiandad primitiva que hizo posible que hombres tan dispares como Calvino, Erasmo, Belarmino y Loyola apelaran a la misma fuente. En otras palabras, el historiador trata las ideas seriamente y no las considera completamente subordinadas a los hechos y carentes de vida propia (pues en tal caso no tendría interés estudiarlas), pero no cree que puedan perdurar de una generación a otra sin algún cambio de significado.

La relación entre el marxismo de Marx y el de los marxistas es un legítimo campo de investigación, pero no nos permite decidir quienes son los marxistas «más verdaderos».

Si, como historiadores de las ideas, nos situamos fuera de la ideología, esto no significa situarse fuera de la cultura en la que vivimos.

Por el contrario, la historia de las ideas, y en especial de aquellas que han sido y siguen siendo las más influyentes, es en cierta medida un ejercicio de autocrítica cultural. En la presente obra me propongo estudiar el marxismo desde un punto de vista similar al que adoptó Thomas Mann en *Doktor Faustus vis-à-vis* el nazismo y su relación con la cultura alemana. Thomas Mann tenía derecho a decir que el nazismo no tenía nada que ver con la cultura alemana o que fue una negación y un disfraz de ésta. Sin embargo, de hecho, no fue esto lo que hizo: en su lugar, estudió cómo pudieron surgir en Alemania el movimiento de Hitler y la ideología nazi, y cuáles fueron los elementos de esta cultura que hicieron posible su aparición. Todo alemán, pensó, reconocería con horror, en las bestialidades del nazismo, la distorsión de los rasgos que podían ser discernidos incluso en los más nobles representantes (este es el punto importante) de la cultura nacional. Mann no se limitó a plantear la cuestión del nacimiento del nazismo de la forma tradicional, ni supuso que éste no podía reclamar parte alguna de la herencia germana. En vez de esto, criticó abiertamente esta cultura, de la que él mismo formaba parte y fue un elemento creativo. Por ello, no es suficiente decir que la ideología nazi fue una «caricatura» de Nietzsche, pues la esencia de una caricatura es que nos ayuda a reconocer mejor el original. Los nazis aconsejaron a sus superhombres que leyeran *La Voluntad de Poder,* y no es suficiente decir que esto fue una mera casualidad y que podían haber elegido igualmente la *Crítica de la Razón Práctica.* No se trata de establecer la «culpa» de Nietzsche, que no podía ser responsable, como individuo, del uso que se hizo de sus escritos; no obstante, el hecho de que fueran utilizados de esta forma es motivo de alarma, y no puede considerarse como irrelevante para la comprensión de lo que tuvo en mente su autor. San Pablo no fue personalmente responsable de la Inquisición y de la Iglesia romana de finales del siglo XV. pero el investigador, ya sea o no cristiano, no puede limitarse a observar que la cristiandad fue depravada o distorsionada por la conducta de papas y obispos indignos; más bien, debe intentar descubrir qué había en las epístolas paulinas que diera lugar, con el paso del tiempo, a la ejecución de acciones criminales e indignas. Nuestra actitud hacia el problema de Marx y el marxismo debe ser la misma, y en este sentido, el presente estudio no es sólo una descripción histórica sino un intento de analizar el extraño destino de una idea que empezó siendo un humanismo prometeico y culminó en la monstruosa tiranía de Stalin.

La cronología del marxismo es compleja por el hecho de que muchos de los que se consideran hoy día como los escritos más impor-

tantes de Marx no se editaron hasta los años veinte, treinta del presente siglo o incluso más tarde. Esto sucede, por ejemplo, con el texto completo de *La Ideología Alemana*; con el texto completo de la tesis doctoral sobre la *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*; de la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; de los *Manuscritos de Economía y Filosofía de 1844*; de los *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*; y también de la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels. Estas obras no pudieron influir en la época en que fueron escritas, pero en la actualidad se consideran importantes, no sólo desde el punto de vista biográfico, sino como componentes de una doctrina que no puede ser entendida sin ellos. Es aun una cuestión controvertida si, y en qué medida, lo que se consideran ideas maduras de Marx, reflejadas especialmente en *El Capital*, son un desarrollo natural de su filosofía de juventud o bien, como sostienen algunos críticos, representan un radical cambio intelectual: en otras palabras, ¿abandonó Marx en sus años cincuenta y sesenta un modo de pensamiento y estudio limitado por el horizonte de la filosofía hegeliana y jovenhegeliana? Algunos piensan que la filosofía social de *El Capital* está, por así decirlo, prefigurada en los anteriores escritos y es un desarrollo o particularización de éstos, mientras que otros mantienen que el análisis de la sociedad capitalista significa una ruptura de la retórica utópica y normativa del primer período; y ambas interpretaciones conflictivas están a su vez ligadas a interpretaciones opuestas de todo el pensamiento de Marx.

Es una premisa de la presente obra que, tanto lógica como cronológicamente, el punto de partida del marxismo hay que hallarlo en la antropología filosófica. Al mismo tiempo, es virtualmente imposible aislar el contenido filosófico del cuerpo central del pensamiento marxiano. Marx no fue un escritor académico sino un humanista en el sentido renacentista del término: su mente se interesó por la totalidad de los asuntos humanos, y su idea de la liberación social abarcó, como en un todo interconexo, todos los principales problemas de la humanidad. Ha sido usual dividir al marxismo en tres campos de especulación —la antropología filosófica básica, la doctrina socialista y el análisis económico, apuntando a las tres fuentes correspondientes de la dialéctica alemana, el socialismo francés y la economía política inglesa. Sin embargo, muchos son de la opinión de que esta tajante división es contraria al objetivo de Marx, que era proporcionar una interpretación global de la conducta y la historia humanas y reconstruir una teoría integral de la humanidad en la que las cuestiones particulares son sólo significativas en relación al todo.

En cuanto a la forma en que se interrelacionan los elementos del marxismo y la naturaleza de su coherencia interna, no se puede definir nada en una sola frase. Sin embargo, parece ser que Marx se propuso discernir aquellos aspectos del proceso histórico que confieren una significación común a las cuestiones epistemológicas y económicas y a los ideales sociales; o, por decirlo con otras palabras, intentó crear instrumentos de pensamiento o categorías de conocimiento que fueran lo suficientemente generales como para hacer inteligibles todos los fenómenos humanos. No obstante, si intentamos reconstruir esas categorías y estudiar el pensamiento según ellas, correremos el riesgo de olvidar su evolución como pensador y de tratar toda su obra como un solo bloque homogéneo. Por ello, parece más adecuado proseguir el desarrollo de su pensamiento en sus líneas principales y sólo después considerar cuáles de estos elementos estuvieron presentes desde el principio, si bien implícitamente, y cuáles pueden ser considerados como transitorios y accidentales.

El presente resumen de la historia del marxismo se centrará en la cuestión que parece haber ocupado en todo momento un lugar central en el pensamiento independiente de Marx, a saber, ¿cómo es posible evitar el dilema ente utopismo y fatalismo histórico? En otras palabras, ¿cómo se puede defender un punto de vista que no sea ni la proclamación arbitraria de ideales imaginarios ni la resignada aceptación de la idea de que los asuntos humanos están sometidos a un proceso histórico anónimo en el que todos participan pero que nadie es capaz de controlar? La sorprendente diversidad de opiniones expresadas por los marxistas en relación al denominado determinismo histórico de Marx es un factor que hace posible presentar y esquematizar con precisión las tendencias del marxismo del siglo XX. También parece claro que una respuesta a la cuestión relativa al lugar de la conciencia y la voluntad humanas en el proceso histórico va mucho más allá que el determinar el sentido que uno adscribe a los ideales socialistas y está directamente relacionada con la teoría de las revoluciones y las crisis.

Sin embargo, el punto de partida del pensamiento de Marx le fue suministrado por las cuestiones filosóficas ligadas a la herencia hegeliana, y la ruptura de esta herencia es el trasfondo natural de cualquier ensayo de exposición de sus ideas.

Capítulo 1

LOS ORIGENES DE LA DIALECTICA

Todas las tendencias vivas de la filosofía moderna tienen su propia prehistoria, que puede ser rastreada hasta los comienzos de la reflexión filosófica conocida. En consecuencia, tienen una historia que es más antigua que sus nombres y formas más claramente distinguibles: sólo por ello tiene sentido hablar de un positivismo anterior a Comte o de una filosofía existencial anterior a Jaspers. A primera vista puede parecer que el marxismo está en una situación diferente, pues deriva su nombre del de su fundador: hablar de un «marxismo antes de Marx» sería tan paradójico como hablar de un «cartesianismo antes de Descartes» o de un «cristianismo antes de Cristo». Pero incluso las tendencias intelectuales que se originan en una determinada persona tienen también su propia prehistoria, encarnada en una serie de cuestiones que surgen en un momento dado o en series de respuestas aisladas que se integran en un todo por obra de una mente destacada, transformándose en un nuevo fenómeno cultural. «Cristianismo antes de Cristo» puede ser, por supuesto, un simple juego de palabras, usando «cristianismo» en un sentido diferente del que normalmente tiene; después de todo, hay un acuerdo generalizado en que la historia de la cristiandad primitiva no puede entenderse sin el conocimiento que los estudiosos han conseguido adquirir a duras penas acerca de la vida espiritual de Judea inmediatamente antes de la venida de Cristo. Algo similar puede decirse del marxismo. La frase «marxismo antes de Marx» no tiene sentido, pero el pensamiento de Marx se vaciaría de su contenido si no fuera considerado en el contexto general de la historia cultural europea, como una respuesta a

cuestiones fundamentales que los filósofos se han planteado durante siglos de una u otra forma. Sólo en relación a estas cuestiones, a su evolución y a las diversas formas en que han sido formuladas, puede entenderse la singularidad histórica y la permanencia de los valores de la filosofía de Marx.

En el último cuarto de siglo, muchos historiadores del marxismo han efectuado una valiosa labor al estudiar las cuestiones que la filosofía clásica alemana planteó a Marx y a las que éste ofreció nuevas respuestas. Pero esta misma filosofía, que va de Kant a Hegel, era un intento de concebir nuevas formas conceptuales para cuestiones básicas y de carácter inmemorable. Esta filosofía carece de sentido excepto en los términos de estas cuestiones, si bien ciertamente no se agota en ellas, porque si tal simplificación fuera posible dejaría de existir la historia de la filosofía, pues todo desarrollo filosófico se vería privado de su específica relación con su propia época. En general, la historia de la filosofía está sometida a dos principios que se limitan mutuamente. Por una parte, las cuestiones de interés básico para todo filósofo deben ser consideradas como aspectos de la misma curiosidad de la mente humana frente a condiciones inmutables a las que la vida se enfrenta; por otra parte, es tarea nuestra traer a la luz la singularidad histórica de toda tendencia intelectual o hecho observable y relacionarlo lo más estrechamente posible a la época que vio nacer al filósofo en cuestión y que él mismo ayudó a crear. Es difícil observar ambas reglas a un tiempo, porque, si bien sabemos que se limitan mutuamente, no conocemos exactamente de qué forma, debiendo echar mano de la falible intuición. Los dos principios están lejos de ser tan fiables o inequívocos como el método de elaboración de un experimento científico o de identificación de documentos, pero no obstante no son menos útiles como directrices y como medio de evitar dos formas extremas de nihilismo histórico. Una se basa en la reducción sistemática de todo empeño filosófico a un conjunto de cuestiones eternamente repetidas, ignorando el panorama de la evolución cultural de la humanidad y, en general, menospreciando esta evolución. La segunda forma de nihilismo consiste en contentarnos con captar la calidad específica de cada fenómeno o época cultural, a partir de la premisa, expresa o implícita, de que el único factor de importancia es el que constituye la singularidad de un determinado complejo histórico, cada uno de cuyos detalles —aun siendo indiscutiblemente una repetición de antiguas ideas— adquiere un nuevo significado en su relación a este complejo y carece de significación de cualquier otra forma. Este supuesto hermenéutico lleva claramente de por sí al nihilismo histórico, pues al insistir en la

relación exclusiva de cada detalle con un todo sincrónico (ya sea este todo una mente individual o toda una época cultural) excluye toda continuidad de interpretación, obligándonos a considerar esta mente o época como una serie de entidades cerradas y monádicas. Supone por adelantado que no hay posibilidades de comunicación entre estas entidades y que ningún lenguaje es capaz de describirlas colectivamente: cada concepto adopta un diferente significado según el complejo al que se aplica, quedando excluida la construcción de categorías superiores o no históricas como algo contrario a los principios básicos de la investigación.

Intentando evitar estos dos extremos nihilistas, el propósito del presente estudio es entender las ideas básicas de Marx como respuestas a cuestiones que desde hace tiempo han entretenido a las mentes de los filósofos, pero al mismo tiempo comprenderlas en su singularidad tanto como emanaciones del genio de Marx como de los fenómenos de una determinada época. Es más fácil formular esta directriz que aplicarla con éxito; para hacerlo a la perfección, habría que escribir una historia de la filosofía completa o quizás de toda la civilización humana. Como modesto sustituto de esta imposible tarea, nos proponemos dar una breve noticia de las cuestiones en relación a las cuales puede describirse al marxismo como un nuevo paso en el desarrollo de la filosofía europea.

1. *La contingencia de la existencia humana*

Si la aspiración de la filosofía fue y es comprender intelectualmente el Ser en general, su estímulo inicial deriva de la conciencia de la imperfección humana. Tanto esta conciencia como la resolución de superar la imperfección del hombre por medio de la comprensión del Todo fueron heredados por la filosofía del reino de la mitología.

El interés filosófico se centró en las limitaciones y miseria de la condición humana, pero no en sus formas obvias, tangibles y remediables, sino en el empobrecimiento fundamental que no puede ser curado por medios técnicos y que, una vez aprehendido, se consideró como la causa de las más obvias y empíricas deficiencias del hombre, siendo estas últimas fenómenos meramente secundarios. A esta deficiencia fundamental e innata se le asignaron diversos nombres: la filosofía cristiana medieval habló de la «contingencia» de la existencia humana, como de todos los demás seres creados. El término «contingencia» derivaba de la tradición aristotélica (*De Interpretatione* se refiere a los juicios contingentes como aquellos que predican de

un objeto algo que puede o no aplicarse a él sin modificar su naturaleza) y designaba el estado de un ser finito que podía o no existir pero que no era necesario, es decir, cuya esencia no implicaba su existencia. Todo ser creado tiene un comienzo en el tiempo: hubo un tiempo en el que no existió, y por consiguiente no existe de forma necesaria. Para los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, la distinción entre esencia y existencia sirvió para distinguir a los seres creados del creador, que existía necesariamente (la esencia y la existencia de Dios eran una y la misma) y que constituía la prueba más evidente de la transitoriedad de la creación; pero no se consideró como una desgracia o como una manifestación de decadencia. El hecho de que el hombre fuera un ser contingente y accidental era la causa de humildad y elogio hacia el Creador; era un aspecto inevitable e inerradicable de su ser, pero no significaba una caída de un estado anterior y más perfecto. La existencia corpórea y temporal del hombre no era el resultado de ninguna degradación, sino la característica natural de la especie humana en la jerarquía de los seres creados.

Por otra parte, en la tradición platónica, el término «contingente» no se usó nunca o sólo rara vez, y el hecho de que el ser humano, como ser finito y temporal fuera diferente de la esencia de la humanidad significaba que «el hombre era otro que él mismo», es decir, que su existencia empírica, temporal y fáctica no era idéntica con el Ser ideal, perfecto y extratemporal de la humanidad en cuanto tal. Pero «ser otro que uno mismo» es padecer una insoportable disyunción, vivir en la conciencia del propio declive y en deseo perpetuo de perfecta identificación, de la que nos vemos privados por nuestra existencia en el tiempo y en un cuerpo físico sometido a la corrupción. El mundo en que vivimos como individuos finitos, conscientes de nuestra propia transitoriedad, es un lugar de exilio.

2. *La soteriología de Plotino*

Platón y los platonistas formularon en lenguaje filosófico la cuestión que se origina en la tradición religiosa y perdura a lo largo de toda la historia de la civilización europea: ¿hay algún remedio para el estado contingente del hombre? ¿Es su vida algo incurablemente accidental, como pensó Lucrecio y como afirman hoy día los existencialistas, o bien el hombre tiene, a pesar de su dualidad, algún nexo cognoscible con el Ser no accidental y no contingente, pudiendo abrigar una esperanza de autodeificación? O, por decirlo en otras

palabras, ¿está llamado o destinado a volver a un estado de completitud o no contingencia?

Para los platónicos, y especialmente para Plotino y también para san Agustín, la deficiencia de la existencia humana es más evidente en su carácter temporal, pero no sólo en el hecho de que el hombre tiene un origen en el tiempo, sino en que su ser está sometido al proceso temporal. Plotino sigue una línea de pensamiento iniciada por Parménides y a pesar de que su construcción intelectual culmina en un estado más elevado al del Ser concebido por Parménides (que Plotino considera como secundario al Uno o Absoluto), su perspectiva filosófica básica sigue siendo la misma que la de su antecesor. Plotino no razona, como los aristotélicos, *ex contingente ad necessarium*; es decir, no intenta mostrar que la realidad del Uno puede deducirse concluyentemente de la observación de los seres finitos, como presupuesto lógico de su existencia. La realidad del Uno es inexpresable pero evidente por sí misma, ya que «ser», en su sentido más básico, significa ser inmutable y absolutamente, estar indiferenciado y fuera de la sucesión temporal. Lo que verdaderamente *es* no puede estar sometido al tiempo, a la distinción del pasado y futuro. Por otra parte, los seres finitos y condicionados, se mueven constantemente de un pasado que ha dejado de ser a un futuro que todavía no existe; se ven obligados a considerarse a sí mismos en términos de recuerdo o anticipación; su autoconocimiento no es directo, sino mediado por la distinción entre lo que ha sido y lo que será. No son idénticos a sí mismos o «de una pieza»: viven en un presente que se desvanece en cuanto llega a ser y que por consiguiente sólo pueden recordar mediante la memoria. El Uno es verdaderamente idéntico a sí mismo y por esta razón no puede entenderse correctamente en oposición al mundo transitorio, sino sólo en y a través de sí mismo. («No podemos pensar al Primero desplazándose hacia algo; Tiene su propia forma de ser antes de que cualquier otro ser existiera; incluso el ser se nos oculta, y su misma relación con los seres»: *Enéadas*, VI, 8.8. «Ciertamente, aquello que no ha pasado nunca su propia órbita, siendo inflexiblemente lo que es, de forma inmutable, es aquello de lo cual más estrictamente podemos decir que posee su propio ser» (*Ibíd.*, 9). Por otra parte, los seres compuestos no son idénticos a sí mismos, en tanto una cosa es decir que existen y otra decir que son tal y tal cosa. Este Ser es algo no expresable con el lenguaje: incluso «el Uno», incluso «Ser» son torpes intentos para expresar lo inexpresable; quienes han experimentado este Ser saben de qué hablan, pero nunca pueden comunicar su experiencia. Las *Enéadas* vuelven con infinita persistencia a esta intuición fundamental

que perpetuamente elude al lenguaje. De las criaturas finitas no se puede decir verdaderamente que «son», ya que se desvanecen en cada momento de su duración y no pueden percibirse como entidades, sino que están obligadas a desplazarse hacia delante o hacia atrás de sí mismas para conseguir una autocomprensión. Pero el término «existencia» también es inadecuado para el Absoluto, pues en el lenguaje ordinario se aplica a algo que puede ser aprehendido por medio de conceptos, mientras que el Uno no es una entidad conceptual. Nuestra razón se aproxima al Uno sólo por vía de negación, y con nuestras insuficientes mentes lo aprehendemos como aquello que es radicalmente distinto del mundo de las limitaciones, y no sólo las sensoriales sino también del mundo de las ideas racionales eternas. Pero este enfoque *negativo* es *sólo* una desafortunada necesidad, pues en la realidad las cosas son de otra forma: es el mundo de los objetos transitorios el que es negativo, caracterizado por la limitación y la participación en el no ser. El Uno no es «algo», pues ser algo es meramente no ser otra cosa: es ser definible por cualidades que el objeto posee y que son opuestas a las que no posee. Ser algo es ser limitado, o, por decirlo en otras palabras, ser en alguna medida nada.

Las hipóstasis de la realidad son otras tantas fases de degradación. El ser o intelecto, como hipóstasis secundaria, representa al Uno degradado por la multiplicidad, ya que supone adquirir el conocimiento de uno mismo y por ello una suerte de dualidad entre el que aprehende y lo que es aprehendido. (No podemos hablar de conocimiento en el Uno, pues el acto de conocimiento distingue a un sujeto de un objeto: *Enéadas,* V, 3, 12-13 y V, 6, 2-4). El alma, que es la tercera hipóstasis, consiste en el espíritu degradado por el contacto con el mundo físico, es decir con el mal o con la no existencia. La materia, y los cuerpos que son su manifestación cualitativa, son la última etapa de degradación, representando la radical pasividad y no-autosuficiencia: su ser, incompleto, desprovisto de armonía, es algo más que las sombras, y no significa virtualmente más que el no-ser (*Enéadas,* I, 8, 3-5). La atenuación de la existencia se mide por el descenso de la unidad a la multiplicidad, de la inmovilidad al movimiento y de la eternidad al tiempo. El movimiento es una degradación de la quietud, la actividad es contemplación debilitada (*Enéadas,* III, 8, 4), el tiempo es una corrupción de la eternidad. La mente humana sólo puede concebir la eternidad como la ausencia de tiempo, pero de hecho el tiempo es la no-eternidad, la negación o disolución del Ser. Ser en el tiempo significa no ser en absoluto. Hablando estrictamente, y según la compleja exposición de la *Enéadas,* III, 7,

no son las almas las que están en el tiempo sino el tiempo el que está en ellas, pues ellas han creado el tiempo al relacionarse con los objetos de los sentidos. La definición que da Plotino de la eternidad, prefigurando el célebre lenguaje de las *Consolaciones* de Boecio, es que es «la Vida, instantáneamente entera, completa... que pertenece al Existente Auténtico por su sola existencia» (*Enéadas*, III, 7, 3). No conoce distinción alguna entre lo que fue y lo que no es aun, y por ello es idéntico con el verdadero Ser: «ser en realidad» significa «nunca no ser» y «nunca no ser diferente», es decir, ser idéntico a sí mismo e inmutable (III, 7-6).

Pero el alma, presa en la transitoriedad, impulsada sin cesar de la nada de lo que fue a la nada de lo que va a ser, no está definitivamente condenada a un infinito exilio. La sexta *Enéada* no es sólo una descripción de la infinita distancia entre la realidad suprema y la vida de nuestras mentes y sentidos, nuestro lenguaje y conceptos: también señala el camino por el que podemos volver del exilio a la unión con el Absoluto. Sin embargo, esta vuelta no es una exaltación del hombre por encima de su estado natural (la concepción de lo sobrenatural no figura en general en el pensamiento de Plotino), sino que es una reversión del alma a su propio yo. «No está en la naturaleza del alma el alcanzar la nada extrema; el descenso más bajo es el descenso al mal y, con ello, al no ser; pero nunca a la nada extrema. Cuando el alma comienza a ascender de nuevo, no llega a algo ajeno, sino a su propio yo; así separada, no está en nada sino en ella misma» (*Enéadas*, VI, 9-11). Pero incluso en este extremo descenso, el alma no se ve separada de su fuente y es siempre libre de volver. «No hemos sido separados; no estamos separados, a pesar de que la naturaleza corporal nos ha forzado hacia ello; respiramos y estamos en contacto con el suelo porque el Supremo no da y abandona sino que da su providencia para siempre, hasta que siga siendo lo que es» (VI, 9-9). El camino hacia la unidad no significa una búsqueda de algo externo al que busca: por el contrario, supone la disolución de todos los lazos con la realidad externa, primero con el mundo físico y después con el de las ideas, de forma que el alma pueda comunicar con aquello que constituye su más interno ser. La obra de Plotino no es un sistema metafísico, pues el lenguaje no puede expresar las verdades más importantes; no es una teoría, sino una obra de consejo espiritual, una guía para uso de aquellos que desean liberarse de su ser temporal.

Plotino, Jámblico y otros platónicos ejercieron su influencia tanto directamente como en la medida en que sus ideas fueron aceptadas por los primeros pensadores cristianos. La concepción que divulgaron,

y que no ha desaparecido nunca de nuestra cultura, fue una articulación del deseo mitopoético de un paraíso perdido y de fe en el Uno que Es, que se presenta al hombre no sólo como creador o como ser autosuficiente sino como el bien supremo, como la satisfacción del más alto propósito del hombre y como una voz que le llama a sí. Los platónicos familiarizaron a la filosofía con categorías destinadas a expresar la diferencia entre la existencia empírica, fáctica y finita y el verdadero ser del hombre, idéntico a sí mismo y libre de los grilletes del tiempo: apuntaron a un «hogar nativo» situado más allá de la realidad exterior, un lugar en el que el hombre podía ser lo que realmente era. Explicaron el proceso de descenso y reascensión, la diferencia entre el ser contingente y auténtico del hombre, e intentaron mostrar cómo podía superar esta dualidad mediante un esfuerzo de autodeificación. Se negaron a aceptar la contingencia como destino humano, creyendo que estaba el camino abierto hacia el Absoluto.

Al mismo tiempo, Plotino mostró el nexo entre la dualidad de la naturaleza humana y la limitación que nos obliga a considerar el mundo conocido como algo esencialmente diferente de nosotros mismos, de forma que nuestros pensamientos y percepciones se mueven en un universo extraño. Si podemos superar esta alienación del alma con respecto a sí misma (una alienación determinada por el tiempo, pues sólo podemos conocernos a nosotros mismos como ya no somos o como vamos a ser), entonces habremos superado también la alienación entre el alma y todo lo que ésta conoce, ama o desea. Platón escribió en una de sus *Cartas* que «aquel que no está ligado con un lazo de afinidad con el objeto no obtendrá conocimiento ni por su facilidad para aprender ni por su buena memoria; pues, básicamente, no acepta el objeto, ya que su naturaleza es ajena por completo a él» (*Carta 7*, 344a). Por el contrario, en el verdadero conocimiento el sujeto no es meramente un recopilador de información acerca de realidades que están completamente en su exterior, sino que entra en íntimo contacto con el objeto y su conocimiento es su forma de hacerse mejor de lo que antes era. Por ello, tanto para Platón como para los platónicos, la necesidad que el alma tiene de liberarse de su contingencia supone la superación de la alienación entre el alma y su objeto. Aquello que hace que el mundo sea ajeno y esencialmente diferente a mí es, por esta misma razón, la causa de mi propia limitación, insuficiencia e imperfección. El redescubrirse a uno mismo es hacer de nuevo el mundo de uno mismo, adaptarse a la realidad. Mi propia unidad significa mi unidad con el mundo y mi ascenso al conocimiento es idéntico a la aspiración del universo a una unidad perdida. Dado que la mente humana es la luz que guía la creación, la lógica, es decir

el movimiento de mis pensamientos acerca de la realidad, es el proceso por el cual la realidad busca su propia reintegración. Esto puede sonar a un fragmento de Hegel, pero está bastante de acuerdo con el pensamiento de Plotino: «La dialéctica no consiste en meras reglas y teorías: se refiere a verdades; los existentes, por así decirlo, le interesan, o al menos procede metódicamente con ellos y posee, a un mismo tiempo, las nociones y las realidades» (*Enéadas,* I, 3-5). Dado que la odisea cósmica es la historia del alma, y la actividad del alma es pensamiento lógico, las ideas y la realidad tienden a converger en su evolución, sin que haya lugar a una distinción entre dialéctica y metafísica. En el verdadero sentido, el pensamiento está y debe estar dirigido hacia el interior. «Si el acto intelectual se dirige hacia algo externo es deficiente y su intelección defectuosa» (*Enéadas,* V, 3-13).

Resumiendo, según Plotino, la única realidad individual es aquella absoluta, no contingente e idéntica con su propia existencia. La contingencia del ser humano radica en el hecho de que su verdadera esencia está fuera de él y difiere de su vida empírica, como se evidencia en su sujeción al tiempo. La vuelta a la no contingencia significa la vuelta a la unidad con el Absoluto, de una forma que no puede definirse y por ello es inexpresable. Esta vuelta supone la liberación del tiempo, dejando de existir la memoria (*Enéadas,* IV, 4-1). El proceso por el cual el alma se libera del tiempo es a la vez una evolución de la realidad total de un estado condicional a un estado absoluto. El efecto de este proceso es la supresión de la distinción entre el cognoscente y lo conocido; el sujeto y el objeto se unifican ahora de nuevo, y el mundo deja de ser un reino extraño en el que el alma entra desde el exterior.

3. *Plotino y el platonismo cristiano. La búsqueda de la razón de la creación*

La versión cristiana del platonismo, es decir, la filosofía de san Agustín, difiere fundamentalmente de la de Plotino por el hecho de basarse en la encarnación y la redención y en la idea de un Dios personal que crea el mundo por su propia y libre elección. Para san Agustín, también, la contingencia del hombre se evidencia en su ser temporal. El libro XI de las *Confesiones,* sin duda alguna influido por Plotino, refleja la sobrecogedora experiencia de haberse hecho consciente de la propia existencia situada entre un pasado irreal y un irreal futuro. El tiempo debe ser subjetivo, un atributo del alma que experimenta su propio Ser, pues lo que fue y lo que será no

tienen existencia excepto en tanto aprehendidos por la mente humana. Por ello, sólo en relación al alma podemos hablar con sentido de una distinción entre la realidad pasada y la futura. Pero esta distinción traiciona de por sí la contingencia de un ser que es consciente de que su propia vida es una perpetua evanescencia, representada en cualquier momento dado por un punto que carece de extensión y está aislado entre dos trechos de nada. San Agustín, al igual que Plotino, describe la insuficiencia del hombre, pero la idea de Providencia modifica sustancialmente el cuadro. Dado que la dicotomía básica es la dicotomía entre el Dios personal y el mundo creado, y dado que el mundo es abarcado por la Providencia divina; dado que, además, la tierra es un lugar de exilio al que nos vemos arrojados en virtud del pecado y no por un ineluctable proceso de emanación, mientras que nuestra liberación del pecado sólo puede ser obra del Redentor, no es sorprendente que los escritos de san Agustín sean un grito de ayuda más que, como los de Plotino, una llamada al esfuerzo. El pensamiento de san Agustín, profundamente marcado por su controversia con el maniqueísmo, pone un gran acento en la omnipotencia del Dios que vigila su creación, mientras que la realidad de Plotino es, antes que nada «un camino que lleva tanto hacia arriba como hacia abajo». El Absoluto de Plotino es, en el sentido indicado, «naturaleza humana»: el hombre lo descubre en su interior como su verdadero yo y reconoce en la eternidad su hogar nativo, mientras que el hombre agustiniano se identifica con un ser desamparado y miserable, incapaz de conseguir una liberación por sí solo. Como hemos visto, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural carece de significación en el sistema de Plotino, mientras que en el de san Agustín es el marco básico de la metafísica. Dios no es la esencia del hombre, sino un Gobernante y una fuente de ayuda. La existencia temporal es la causa visible de la insignificancia del hombre, mediante la cual se hace conciente de su necesidad de protección y ayuda.

De esta forma, la vuelta a un paraíso perdido significa cosas diferentes para los dos filósofos, y ambos proponen diferentes medios para alcanzarlo. Para Plotino significa la identificación con el Absoluto, y puede ser alcanzado mediante el esfuerzo individual de cualquier hombre que pueda liberarse de los límites del ser corporal e intelectual; en principio, el Absoluto está «dentro de nosotros». Para san Agustín, el retorno es sólo posible con la ayuda de la gracia, y el ejercicio de la voluntad individual desempeña un papel secundario o casi nulo. Además, éste no borra la diferencia entre el Creador y la creación, ni tampoco trata de recuperar una identidad per-

dida entre ellos; al contrario, el primer paso hacia el retorno es la conciencia del alma del espacio que separa al hombre caído de Dios.

Sin embargo, ambos sistemas, el emanacional y el cristiano, dejan sin respuesta a una cuestión cuya solución consideran que está por encima de los límites de la mente humana, aun cuando ambos hacen algunos intentos por resolverla; a saber, ¿cómo tuvo lugar la degradación del Ser? La forma en que se plantea esta cuestión varía en función de la noción del Absoluto: en el primer caso el planteamiento es «¿Por qué el Uno creó la múltiple?», mientras que en el segundo es «¿Por qué creó Dios el mundo?». En el pensamiento de Plotino, el Uno es igual que el Creador en san Agustín, se caracteriza por una absoluta autosuficiencia y sería blasfemo suponer que necesitan otros seres o que carecen de algo que les puede proporcionar el mundo creado. Tampoco puede responderse a la pregunta «¿Por qué» descubriendo una causa externa que pudiera influir en la voluntad de Dios o en la actividad emanante del Absoluto. Un ser que es completamente autosuficiente, que no necesita ni carece de nada, es incapaz de ser más perfecto de lo que es y, en consecuencia, no puede proporcionar a la razón humana ninguna «razón» que justifique el acto de la creación. La propia idea de un Creador Absoluto contiene en sí misma una suerte de contradicción: si absoluto, ¿por qué tiene que crear la especie humana? Si la realidad creada incluye el mal —aun cuando consideremos a este mal como pura negación, defecto o insuficiencia— ¿cómo podemos explicar su presencia en un mundo producido por un Absoluto que es el supremo Poder y la Bondad suprema? Plotino y san Agustín dan esencialmente la misma respuesta a esta cuestión, ante la cual se sienten igualmente confusos. Según Plotino, todo depende de Dios y aspira a él, pues todas las cosas le necesitan, mientras que él no necesita nada (*Enéadas*, I, 8-2). Dado que no sólo existe Dios sino aquello que irradia de él, el límite de esta radiación debe ser necesariamente el Mal, es decir la pura deficiencia, la materia. («Tan necesariamente como hay algo después del Primero, hay necesariamente un Ultimo; este último es la Materia, es decir aquello que no tiene un solo residuo de bien en sí»: *Enéadas*, I, 8-7). El camino que desciende del Uno hacia hipóstasis cada vez más bajas tiene una especie de inevitabilidad consigo, abarcando sucesivos grados de deficiencia o mal. Pero en lo referente al por qué tuvo el Bien Supremo que salir de sí mismo para producir una realidad que no necesita y, con ello, introducir el trastorno del mal en la cerrada autarquía del Absoluto, Plotino no dice nada excepto una observación lacónica acerca de la «superfluidad» o «superabundancia» (*hyperpleres*). («Sin buscar nada, sin poseer nada, sin carecer de

nada, el Uno es perfecto y, en nuestra metáfora, se ha desbordado, y su superfluidad ha producido lo nuevo: este producto se ha vuelto de nuevo hacia su creador y una vez completo ha pasado a ser su contemplador y por ello un principio intelectual *[nous]*»: *Enéadas*, V, 2-1).

La enigmática idea de una «superfluidad» de existencia o de bondad ha seguido sirviendo a la filosofía cristiana como solución a este difícil problema, aunque su insuficiencia es bastante obvia (por ejemplo, podríamos preguntar: superfluidad, ¿en relación a qué?). El propio san Agustín no parece interesarse por el problema o advertir que lo sea, expresando su asombro por lo que llama los «errores de Orígenes». Dios, según san Agustín, no experimenta carencia alguna; la creación es el efecto de su bondad; no creó el mundo por necesidad o por satisfacer alguna necesidad propia, sino porque es bueno y porque es lógico que el Ser Supremo cree buenas cosas. (*Confesiones*, XIII, 2-2; *Civitas Dei*, XI, 21-3).

Este motivo reaparece, casi sin cambio alguno, a lo largo de la filosofía cristiana que permanece libre de la sospecha de heterodoxia. Como dijo santo Tomás de Aquino, «... excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt» (*Summa contra Gentiles*, II, 35). Esto es todo lo que se puede decir a partir de la premisa de la perfecta autosuficiencia de Dios, pero la debilidad de la explicación no podía pasar desapercibida. ¿Qué puede ser exactamente el *excessus bonitatis* que crea un universo que nadie necesita? La bondad o la liberalidad es una cualidad relativa, en cualquier caso, al género humano; nos es imposible comprender la bondad de un Dios autosuficiente sin una criatura a la cual extenderse, por lo que nos vemos obligados a concluir que la bondad de Dios sin el universo es una bondad virtual y no real, pero esto entra en conflicto con el principio de que no hay potencialidad en Dios. Podemos suponer que el acto de la creación fue necesario para Dios para manifestar su bondad, de forma que con la creación Dios alcanza una más alta perfección que antes; pero esto a su vez está en conflicto con el principio de que la perfección de Dios es absoluta y no puede aumentar. La teología, por supuesto, tiene respuestas a estas objeciones, señalando que carece de significado 'antes' del acto de la creación, porque el tiempo mismo es parte del universo creado y Dios no está sometido a la temporalidad; como dice san Agustín, no precede a su creación. En cualquier caso, los teólogos prosiguen, nuestras mentes no son capaces de penetrar en las profundidades de la naturaleza de Dios, sino que sólo lo pueden entender en relación a la labor por él realizada, es decir,

como Creador, como omnipotente, bondadoso y misericordioso; por otra parte, es cierto que ningún atributo relativo pertenece a Dios, que existe en y por sí mismo, y que el universo no puede modificar su Ser. Sin embargo, estas respuestas no equivalen más que a admitir que no se puede dar una respuesta. Si sólo somos capaces de conocer la naturaleza divina en relación a nosotros mismos, y sabemos que esta relatividad no es la propia realidad de Dios, se sigue que la cuestión que intentamos responder relativa a la esencia de Dios en sí y a su relación con su esencia 'después' de la creación no es una cuestión que pueda ser planteada, por lo que debemos replegarnos sobre las fórmulas sagradas sin intentar probar su significado.

Pero hay aún otra dificultad para explicar la creación por un «exceso de bondad divina», a saber, la existencia del mal. Desde las controversias con el gnosticismo y con el maniqueísmo, toda la teología cristiana concuerda en que el mal no es una realidad en sí, sino que es pura negatividad, deficiencia, ausencia de bien. El mal es la carencia de lo que debería ser, y la noción de mal introduce así una idea normativa a la que es inadecuada la propia realidad. La desigualdad de los seres creados no es un mal, sino una cuestión de orden y grado. El mal estricto, es decir, el *mal* moral, procede sólo de los seres dotados de razón y tiene su causa en el pecado de desobediencia. Estos seres son capaces de oponer su propia voluntad a la del creador, por lo que el mal no es obra de Dios. Los diversos pasajes de las Sagradas Escrituras, debatidos durante siglos, que sugieren llana y despreocupadamente que Dios es autor del mal y también del bien (por ejemplo, Isa. 45:7; Eccles. 7:14 [en la Vulgata]; Ecclus. 33:12; Amos 3:6) pueden fácilmente conciliarse con la ortodoxia mediante una cuidada exégesis (Dios permite el mal pero no lo crea), pero esto no explica la creación de un mundo que produce el mal. La teodicea cristiana oscila entre dos soluciones básicas. La primera afirma que el mal es un componente indispensable del cosmos considerado globalmente; esto equivale a sugerir que de hecho no existe algo como el mal, o que sólo parece existir desde un punto de vista parcial y se desvanece cuando se contempla al universo en su totalidad (punto de vista característico de las doctrinas próximas al panteísmo). La segunda solución afirma que dado que el mal es pura negación, *privatio* o *carentia,* su fuente es la corrupción de la voluntad que desobedece los mandatos divinos. (Como ha mostrado Bréhier, ambas formas de teodicea están presentes, aun siendo irreconciliables, en la filosofía de Plotino). La segunda versión, que libra a Dios de la responsabilidad del mal, supone por la misma causa que el hombre está dotado de una iniciativa creadora espontánea, si bien

restringida al mal, de forma que la libertad con la que desobedece a Dios es completa e igual a la libertad del propio Dios, si bien lógicamente el hombre no comparte la bondad y omnipotencia de Dios. El efecto es considerar al hombre como una fuente de iniciativa completamente independiente, un Absoluto en pie de igual con la Deidad. Esta última conclusión aparece por primera vez de forma explícita en la teoría cartesiana de la libertad.

La primera versión, según la cual el bien presupone el mal, es difícil de aceptar en tanto implica que no hay nada semejante al puro y simple mal. Sólo puede sostenerse sobre la base de una noción dinámica del universo, es decir, a partir de la premisa de que el mal es una condición esencial de la eflorescencia y completa realización del bien. La respuesta al problema del mal, y también al de la contingencia, lleva así a una dialéctica de la negación, es decir, a la idea de que el mal y la contingencia deben existir para que puedan realizarse todas las posibilidades del ser. Esta dialéctica proporciona una respuesta a las cuestiones de por qué fue creado el mundo, por qué existe el mal y por qué los seres humanos son imperfectos, pero lo hace de una forma que la sitúa fuera de los límites del cristianismo ortodoxo. Supone la creencia de que Dios necesitaba el mundo, que sólo alcanza su satisfacción en la creación y que esta perfección depende de dar vida a una realidad imperfecta. Una vez más esto es contrario a lo que dicen las Escrituras de la autosuficiencia de Dios (*Hechos*, 17:25). Significa introducir el principio divino en la historia y someterlo a un proceso de automultiplicación mediante la creación.

4. *Eriugena y la teogonía cristiana*

Esta idea halló expresión quizás por vez primera, si bien de forma incompleta, en la teogonía de Eriugena. Desde entonces ha sido esencial a toda la mística septentrional de tipo panteísta, y podemos rastrear su huella en diferentes versiones de una generación a otra, desde el renacimiento carolingio hasta Hegel. Hablando en los términos más generales, es la idea del Absoluto potencial (un semi-Absoluto, si se me permite la expresión) que alcanza una completa actualidad desarrollando a partir de él una realidad no absoluta, caracterizada por la transición, la contingencia y el mal; estas realidades no absolutas son una etapa necesaria del crecimiento absoluto hacia la autorealización, y esta su función justifica el curso entero de la historia del mundo. En y a través de ellas y por encima de todo

en y a través de la humanidad, la Deidad se alcanza a sí misma: habiendo creado un espíritu finito, libera a este espíritu de su finitud y le recibe de nuevo en sí, y al hacer esto enriquece su propio Ser. El alma humana es el instrumento por el cual Dios alcanza la madurez y, por tanto, la infinitud; al mismo tiempo, mediante este proceso el alma se hace infinita, deja de ser ajena al mundo, y se libera de la contingencia y de la oposición entre sujeto y objeto. La Deidad y la humanidad se satisfacen por igual en el drama cósmico; se resuelven así de un golpe el problema del Absoluto y el de la creación. La perspectiva de la consumación final de la unidad del Ser da un significado a la existencia humana desde el punto de vista de la evolución de Dios, y también desde el punto de vista del propio hombre en tanto aspira a la realización de su propia humanidad o divinidad.

Por supuesto, este es un esquema simplificado, expresado en términos que no se hallan en los escritos reales de Eriugena, Nicolas de Cusa, Böhme o Silesius, por citar sólo los principales filósofos y místicos relacionados con esta cuestión. No obstante, a pesar de las diferencias de exposición, sus obras pueden considerarse como formulaciones de la misma intuición básica que constituye el trasfondo histórico de la dialéctica de Hegel y, con ella, de la historiosofía marxista. Naturalmente, no podemos describir la historia de esta dialéctica, en todas sus variaciones, en un capítulo limitado a los antecedentes del pensamiento de Marx, pero vale la pena subrayar algunos aspectos de esta historia.

La obra principal de Eriugena, *De divisione naturae*, introduce, por su distinción inicial de cuatro naturalezas, el concepto de un Dios histórico, un Dios que cobra existencia en y a través del mundo. Dios como creador *(natura naturans non naturata)*, y Dios como lugar de la unidad última de la creación *(natura non naturata non naturans)*, no es presentado de forma doble por razones didácticas o a causa de que la falta de firmeza de nuestro entendimiento lo exige así: la yuxtaposición de los dos nombres significa la evolución real de Dios, que no es el mismo al final de todas las cosas que al principio.

Eriugena apela con frecuencia a la tradición: a los Padres Capadocios, a san Agustín y a san Ambrosio, a veces a Orígenes, pero con mayor frecuencia al Pseudo-Dionisio y a Máximo el Confesor. El aspecto más importante prestado del Pseudo-Dionisio es toda la idea de teología negativa expresada en *De nominibus Dei* (la senda real hacia el conocimiento de Dios consiste en conocer qué no es). Pero de todas estas fuentes, Eriugena construye una original teogonía de

tipo neoplatónico, que intenta, a pesar de la enorme dificultad y las incesantes contradicciones, reconciliar con las verdades de la fe.

De divisione naturae es de hecho un prototipo de la *Fenomenología del Espíritu,* de Hegel, a la que precede en casi mil años: es una dramática historia del retorno del Espíritu a sí mismo a través del mundo creado; una historia del Absoluto que se reconoce a sí mismo en sus obras y las atrae hacia su unidad con él, hasta el punto de que se borra toda diferencia, toda alienación y toda contingencia, no aniquilándose el reino de la creación, sino incorporándose en una superior forma de existencia, una forma superior que supone un descenso previo.

Eriugena acepta la premisa, común a todos los platónicos y a los teólogos cristianos, de que Dios no es anterior al mundo en el tiempo, ya que éste es también una parte de la creación: Dios existe en un *nunc stans* en el que no hay distinción entre pasado y futuro *(De divisione naturae,* III, 6-8). Dios es inmutable y el acto de la creación no produce ninguna alteración en él, ni es accidental en relación a su Ser (V, 24). Sin embargo, a pesar de que Eriugena alaba la inmutabilidad de Dios, ésta se pone en cuestión cuando consideramos la razón de la creación, pues en ella vemos que

Dios, de una forma maravillosa e inexpresable, es creado en la creación, en la medida en que se manifiesta a sí mismo y se hace visible en vez de invisible, comprensible en vez de incomprensible, revelado en vez de oculto, conocido en vez de desconocido; cuando en lugar de estar sin forma o configuración se hace bello y atractivo; de superesencial pasa a ser esencial, de sobrenatural se vuelve natural, de no compuesto en compuesto, de no contingente en contingente y accidental, de infinito en finito, de ilimitado en limitado, de eterno en temporal, de aespacial a espacial, de creador de todas las cosas a aquello que está creado en todas las cosas (III, 17).

Eriugena pone de relieve que no habla simplemente del Mundo Encarnado, sino de toda la manifestación de la Deidad en el universo creado. Esto es inteligible a partir de la premisa de que sólo Dios *es* verdaderamente, de que es «el ser de todas las cosas» (I, 2), la forma de todas las cosas (I, 56), por lo que todo lo que existe es Dios en tanto se refiere a su Ser. Por otra parte, la afirmación de que «Dios es» es en sí errónea en tanto sugiere que es algo una cosa y no otra (III, 19). Sin embargo, si el Ser es la propia divinidad, será correcto decir que

la naturaleza divina crea y es creada. Es creada por sí en las causas primordiales y con ello crea a su vez, es decir, empieza a manifestarse en sus propias teofanías, deseando traspasar los límites más secretos de su naturaleza, en la que es

aún desconocido para sí y se reconoce en nada, en tanto es ilimitado, sobrenatural y supraeterno y está por encima de todas las cosas que pueden y no pueden entenderse (III, 23).

Podemos así comprender las razones de la creación en lo que respecta al propio Dios: Dios entra en la naturaleza a fin de manifestarse, de ser «todo en todo» y, después, llamando a todo de nuevo hacia sí, de retorno a su propio Ser.

Pero no todas las cosas creadas participan en este proceso directamente y en pie de igualdad. Todo el mundo visible ha sido llamado a la existencia a causa del hombre, a fin de que éste pueda reinar sobre él; en consecuencia, la naturaleza humana está presente en toda la naturaleza creada, toda creación está comprendida en la naturaleza humana y está destinada a alcanzar su libertad a través del hombre (IV, 4). El hombre, como microcosmos de la creación, contiene en sí todos los atributos del mundo visible e invisible (V, 20). La humanidad es, por así decirlo, la rectora del cosmos, que le sigue a las profundidades y en el regreso de unión con la fuente divina de todo Ser.

Parece claro que Eriugena considera el acto creativo de Dios como una satisfacción de las propias necesidades del creador y que considera el circuito por el que la creación vuelve al creador como un proceso que modifica la naturaleza de Dios en relación a su forma original. En un pasaje plantea incluso la cuestión: ¿por qué se creó todo de la nada a fin de retornar a su primer origen? Aun afirmando que la respuesta a esta cuestión está por encima del entendimiento humano, Eriugena no deja de dar una respuesta: todo fue creado a fin de que se manifieste la plenitud e inmensidad de la bondad de Dios y éste pueda ser adorado en sus obras. Si la bondad divina hubiera permanecido inactiva y en reposo no hubiera habido ocasión de glorificarla, pero al irradiar al reino del mundo visible e invisible y hacerse conocer a las criaturas racionales, toda la creación canta sus alabanzas. Además, el Bien que existe en y para sí tuvo que crear otro Dios que sólo participa de la bondad, pues de otra forma Dios no sería señor y creador, juez y fuente de todos los beneficios (V, 33).

Así, el Absoluto tuvo que trascender sus propios límites y crear un mundo contingente, finito y transitorio en el que poder contemplarse como en un espejo, de forma que, al reabsorber esta exteriorización de sí mismo pueda ser distinto a como fue originalmente, más rico por la totalidad de su relación con el mundo: en vez de ser un sistema cerrado y autosuficiente se convierte en un Absoluto conocido y amado por su propia creación. Tenemos aquí un completo

esquema de la «alienación enriquecedora», que sirve para explicar toda la historia del ser; la visión de una Deidad que se desarrolla por un proceso de descenso y reascensión.

Sin embargo, el término «descenso» debe utilizarse con reservas. El que la Deidad entre en el mundo de la creación es en sí, por supuesto, un descenso hacia una forma de existencia inferior; pero, ¿hemos de entender que el mal o el no-ser forman también parte del ciclo universal? ¿Realiza una función necesaria en el proceso de emanación y regreso? En ningún lugar Eriugena dice expresamente que así sea. La caída del hombre no puede adscribirse, por supuesto, a su naturaleza, que es el bien; tampoco puede ser el efecto de la libre voluntad, que es también buena (V, 36), aun cuando pertenezca a la naturaleza animal del hombre (IV, 4). Es el resultado de malos deseos, que son perjudiciales en los animales y contrarios a la verdadera naturaleza del hombre (V, 7). Eriugena no explica de forma explícita *cómo* fue posible la caída, concentrándose en la vuelta del hombre a su perfección perdida. «Paraíso» no significa más o menos que la naturaleza como fue creada por Dios y destinada a la vida inmortal; la muerte y todas las consecuencias de nuestro exilio son el efecto del pecado, pero el propio exilio es una manifestación de la gracia de Dios, cuyo deseo no es condenar, sino renovar y santificar a la humanidad y hacernos capaces de comer del árbol de la vida (V, 2). Eriugena repite una y otra vez que cuando el hombre caído vuelva a Dios recuperará su grandeza y dignidad original, y explica que este retorno consta de cinco etapas: muerte corporal, resurrección, transformación del cuerpo en espíritu, vuelta del espíritu y de toda la naturaleza del hombre a sus «causas primordiales» y, *finalmente*, la vuelta de estas «causas» (principios, ideas), y todo lo demás con ellas, a Dios (V, 7). Las «causas» o formas esenciales no tienen nada en ellas que sea contingente, mutable o compuesto; cada especie cobra su ser por participación en su forma, que es una y sólo una y está siempre presente en todo individuo de la especie; todo ser humano contiene en sí una y la misma forma de humanidad (III, 27). De esta forma, podría parecer que la unidad de la humanidad con Dios significa una pérdida de individualidad, identificándose a toda la especie con su universal, que pertenece a la esencia divina. Este «monopsiquismo» viene sugerido por varias observaciones sobre la unidad y simplicidad de los «primeros principios», que no son criaturas y no están limitadas en el tiempo y en el espacio (V, 15, 16), y por la afirmación de que un ser que empieza a ser lo que fue no deja de ser lo que fue, que incluye probablemente a los individuos humanos diferenciados por los atributos contingentes de cada uno

(V, 19). También se afirma expresamente que en el cielo no habrá diferencias contingentes. Sin embargo, los diferentes seres humanos disfrutarán de diversas situaciones en el cielo en función de los grados de su amor a Dios, aun cuando todos sean salvados y el mal deje de existir. Evidentemente, Eriugena no concibe con claridad la naturaleza de nuestra unificación con la Deidad y es incapaz de decir si, y en qué medida, sobrevivirá la individualidad humana en la unidad final. Sin embargo, es cierto que cualquier cosa creada por Dios no puede dejar de ser, si bien puede cambiar de carácter. Lo inferior será absorbido por lo superior, pero no será destruido; lo corporal se hará espiritual, no perdiendo su naturaleza, sino ennobleciéndola y, de la misma forma, el alma se unirá con Dios (V, 8). Se producirá así una reabsorción completa de cada nivel inferior de Ser por el siguiente más elevado o perfecto, pero nada de lo creado se perderá: este es el modelo de la *Aufhebung* o *supresión* de Hegel.

Todo el proceso de retorno, en el que el hombre toma la iniciativa, no viene impuesto por Dios a la naturaleza, sino que, al contrario, está implantado sobre la naturaleza, como muestra el filósofo mediante una caprichosa etimología medieval, igualando *anthropia* con *anotropia* o ascensión (V, 31). La resurrección es un fenómeno natural (Eriugena desautoriza su anterior opinión de que era el efecto exclusivo de la gracia: V, 23) y así es nuestro regreso a la casa de Dios, en la que hay sitio para todo. El dote sobrenatural de la gracia consiste sólo en que los elegidos, santificados en Cristo, serán recibidos en el mismo corazón del paraíso y serán deificados.

Pero al igual que Dios, una vez concluida la epopeya cósmica, se encuentra en un estado diferente al inicial, enriquecido por el conocimiento que de él tienen sus criaturas, el hombre, aunque regresa también a sus «primeros orígenes», no permanece en su estado original: está entonces en un estado en el que es imposible una segunda caída y en que su unidad con Dios es eterna e indisoluble (estando, sin embargo, reservada la *theosis* para los elegidos). Parece también que la obra de la Palabra Encarnada no consiste, para Eriugena, simplemente en devolver a los hombres a la felicidad del paraíso borrando en ellos la consecuencia del pecado. La encarnación de Cristo tiene también efectos sobre y por encima de la redención: Cristo ha hecho libres a todos los hombres, pero mientras unos sólo volverán a su estado inicial, otros serán deificados, elevando así a la humanidad a la dignidad divina (V, 25).

Parece entonces que la degradación del Ser no fue en vano. En el resultado final, la dualidad del hombre (que, como ser compuesto, no puede ser una buena imagen de Dios, que es no compuesto: V, 35) es

una condición de su vuelta a Dios y con ello de reencuentro de su propio yo. La humanidad recupera su naturaleza perdida e incluso la sobrepasa mediante la deificación. El drama termina con la obtención de una existencia semejante a la de Dios, con la autoidentidad, la abolición de la división entre las formas del Ser y, con ello, con la coincidencia, una vez más, del alma con su objeto. En concordancia con el espíritu de su dialéctica, Eriugena declara finalmente que el mal es sólo aparente cuando consideramos las cosas por separado; cuando consideramos el todo no hay *nada* semejante al mal, ya que éste juega su papel en el plan divino y hace posible que el bien brille aún con más esplendor (V, 35). En esta teodicea todo halla su justificación y, desde la perspectiva escatológica, la historia del cosmos es en definitiva la historia del crecimiento de Dios en el espíritu humano y la maduración del hombre en la divinidad, es decir, una historia de la salvación del Ser por negación. Si la creación es la negación de la divinidad por razón de su finitud, diferenciación y falta de unidad, la divinidad, como punto de retorno —*natura non naturans non naturata*— puede ser considerada la «negación de la negación». El propio Eriugena no emplea esta expresión, que probablemente aparece por vez primera en Eckhart.

Hay muchas dudas y contradicciones en la obra de Eriugena: podemos leer, por ejemplo, que el mal no tiene causa y también que es causado por la corrupción de la voluntad; que nadie será condenado y que algunos sufrirán una eterna maldad; que todo será uno en Dios y que habrá un sistema de grados en el cielo; que las ideas eternas no son parte de la creación y que son infinitas, etc. No obstante, fue el primer filósofo latino en establecer un sistema de categorías, basado en la tradición patrística griega, que hizo posible unir la historia de la humanidad con la de un Dios que se crea a sí mismo, justificando así las miserias de la vida mediante la esperanza de deificación y ofreciendo la perspectiva de una reconciliación final consigo mismo mediante la reconciliación con el Ser Absoluto.

Desde el tiempo de Eriugena y el de Theilard de Chardin no se compuso en el mundo cristiano una teogonía tan majestuosa como *De divisione naturae*. No obstante, sus temas principales pueden rastrearse una y otra vez —si bien no siempre en la misma disposición— a lo largo de la filosofía, la teología y la teosofía cristianas en tanto éstas estuvieron influidas directa o indirectamente por las ideas de Plotino, Jámblico y Proclo o, en siglos posteriores, en el pensamiento árabe y judío inspirado por estas ideas. Entre los temas comunes figuran los siguientes:

Sólo el Absoluto es perfectamente idéntico consigo mismo; el hombre sufre una disyunción y, como ser temporal que es, no puede alcanzar una autoidentidad.

La esencia del hombre está fuera de él o, lo que es lo mismo, está presente en él como un Absoluto que no está realizado y aspira a la realización.

El hombre puede escapar de la contingencia de su existencia mediante la unión con el Absoluto.

Esta huida, a que el hombre es llamado, significa una vuelta a su propio Ser; y es también el medio por el que el Absoluto alcanza su satisfacción, que no sería posible sin el defectuoso mundo de la creación.

Así, el proceso por el que la existencia condicional evoluciona a partir del Absoluto es, para el Absoluto, una pérdida de sí a fin de conseguir el enriquecimiento propio; y la degradación es una condición de la expansión de su superior modo de Ser.

Por ello, la historia del mundo es también la historia del Ser incondicional, que alcanza su perfección final al reflejarse en el espejo del ser finito.

En esta última etapa, desaparece la diferencia entre lo finito y lo infinito reasimilando el Absoluto sus propias obras e incorporándose éstas en el Ser divino.

Por consiguiente desaparece la diferencia entre sujeto y objeto, como también el extrañamiento entre el alma que conoce y ama y el resto del Ser; el alma entra en la infinitud y deja de ser «algo» en oposición a algo que no es.

Todas estas ideas se repiten insistentemente en la filosofía cristiana, a pesar de las varias críticas y condenas, siendo asumidas en su momento por los disidentes de la Reforma.

«Sólo tú, oh Señor», dice san Anselmo, «eres lo que eres; y eres quien eres. Porque aquello que es una cosa en el todo y otra en sus partes, y en que hay algún elemento mutable, no es lo que es. Y aquello que empieza en la no-existencia y puede concebirse como inexistente y que, tras subsistir mediante algo, vuelve a la no-existencia; aquello que tiene una existencia pasada que ya no es o una existencia futura que aún no es, no existe propiamente y de forma absoluta» (*Proslogium*, XXII).

Sin embargo, a pesar que esta oposición entre Dios y el hombre es estrictamente ortodoxa, suscita inevitablemente la cuestión: ¿No puede salvarse el hombre hasta ser rescatado de la contingencia, siendo como es ésta un correlato necesario de su particular modo de

existencia? En otras palabras, ¿puede conseguir el hombre la autoidentidad sin perder aquello que le caracteriza como una entidad separada y ser transformado pasivamente en un Ser divino?

5. *Eckhart y la dialéctica de la deificación*

Esta consecuencia fue aceptada por la mística septentrional, que se liberó de esta forma de una cierta ambigüedad del platonismo de Eriugena. Para Eckhart, la máxima de la «cooperación con el propio Dios de uno» significa lo mismo que la autoaniquilación, es decir, una kenosis mística que no es un mero precepto moral, sino una transformación ontológica. «Quien desee poseerlo todo debe renunciar a todo»; poseer todo significa poseer a Dios, y renunciar a todo supone renunciar a uno mismo. El mismo Dios sólo desea pertenecerme, pero pertenecerme por completo. Cuando el alma alcanza la completa pobreza o desnudez interior se apropia por completo de Dios, y éste pertenece a ella de igual forma que a sí mismo. No hay así nada en el alma que no sea Dios. Pero el alma también alcanza la liberación de sí misma como criatura, es decir, su liberación de la nada: pues toda creación (según la conocida fórmula del sermón de Eckhart sobre Santiago, I: 17, citado en la bula de Juan XXII), es pura nada, no en el sentido de ser insignificante, sino en el sentido literal de no ser. De esta forma, la autoaniquilación del místico es, paradójicamente, la destrucción de la nada o, si se me permite decirlo así, la superación de la resistencia que el vacío opone al Ser. Cuando el alma se vacía por completo de su naturaleza peculiar, Dios se da a ella en todo su Ser y pertenece a ella como a sí mismo. Pero mediante esta autodestrucción el alma alcanza aquello que verdaderamente es, pues en su interior posee una chispa latente de la divinidad, oscurecida por su unión con las cosas creadas y por fijación a una forma individual y limitada. En el alma está presente aquello no creado, es decir, el Hijo de Dios; y por ello, cualquier hombre puede, como el propio Cristo, unirse con el Padre. De ahí que ser uno consigo mismo es lo mismo para el hombre qué ser uno con Dios. De esta forma la voluntad del hombre se identifica con la de Dios y comparte su omnipotencia. Para el alma que se ha hallado a sí misma, o ha hallado a Dios en sí, deja de ser problema la relación entre su voluntad y la del Absoluto, pues ambas son idénticas, desapareciendo la cuestión de la obediencia o la desobediencia. Eckhart distingue entre la propia voluntad contingente y particular que intenta mantener una existencia parcial, aislada y subjetiva, de la

voluntad real que es idéntica con la del Ser universal, el único Ser que merece verdaderamente ser llamado así (si bien Eckhart, al contrario que santo Tomás, considera al Ser como secundario en relación a la mente de Dios).

El pensamiento de Eckhart está dominado por la intensa e irrenunciable convicción de que Ser y Dios son una y la misma cosa. La multitud de los seres individuales no son nada en tanto cada uno de ellos es limitado y parcial; en la medida en que están poseídos por el Ser, son idénticos a Dios. Por ello, hablando en propiedad, en sus sermones y escritos no figura la cuestión de la razón de la creación. Al mismo tiempo, hace una distinción entre la Divinidad o el Absoluto indescriptible —el Uno de Plotino— y el Absoluto personal o Dios. Este Dios —que corresponde a la segunda hipóstasis de Plotino, el Ser o el Espíritu— se afirma a sí mismo como Dios en la creación; o, para ser más exactos, sólo en el alma humana, como su oculta naturaleza, llega Dios a ser lo que es. En este sentido podemos hablar del significado de la creación desde el punto de vista del propio Dios. Pero la meta final del esfuerzo humano no es descubrir a Dios en uno mismo sino destruirlo, es decir, destruir la última barrera que separa al alma de la Divinidad y le impide volver a la inexpresable unidad con el Absoluto. Esta vuelta tiene lugar en la forma de conocimiento y se consuma en un estado en el que se borra toda diferencia entre el que conoce y lo que es conocido.

De esta forma, la mística panteísta de Eckhart contiene algunas de las ideas básicas anteriormente consideradas. La contingencia de la existencia humana es sólo aparente («El hombre es esencialmente un ser celestial» —sermón a los Hebreos, II: 37), pero esta apariencia debe superarla el alma mediante el ejercicio de su facultad de conocimiento, y sólo de esta forma puede el alma descubrirse a sí misma. Al hacerlo se pierde como ser parcial y entra en su completa posesión de sí misma como divinidad, como Absoluto. La particularización del Ser pertenece a la historia de Dios afirmando su propio Ser, lo que sólo puede hacer en y a través del alma, pero no pertenece a la historia de la Divinidad o primera hipóstasis, que no está sometida al proceso del devenir.

6. *Nicolás de Cusa. Las contradicciones del Ser Absoluto*

Los escritos espirituales del norte de Europa del siglo XV conservan gran parte de la tradición de Eckhart, pero más bien en térmi-

nos de devoción práctica que de especulación. No podemos estudiar aquí las condiciones sociales y eclesiásticas que fomentaron el desarrollo de este tipo de piedad mística de finales de la Edad Media. el siglo XV va a ofrecer un nuevo ensayo de teogonía especulativa en la obra de Nicolás de Cusa y que habla quizás más claramente que sus antecesores de la necesidad que Dios tiene de la creación. Dios deseó manifestar su gloria y para ello necesitó seres racionales que le conocieran y alabaran. «Nihil enim movit creatorem ut hoc universum conderet pulcherrimum opus nisi laus et gloria sua, quam ostendere voluit; finis igitur creatoris ipse est, qui et principium. Et quia omnis rex incognitus est sine laude et gloria, cognosci voluit omnium creator, ut gloriam suam ostendere posset. Immo qui voluit cognosci, creavit intellectualem naturam cognitionis capacem» (Cartas escritas en 1463 a un monje del Monte Oliveto; publicadas por W. Rubczynski en *Przeglad Filozoficzny,* V.2).

Sin embargo esto sugiere demasiado la idea de un Dios que necesita algo distinto a sí mismo, lo que es contrario al principio de la autosuficiencia divina. En su principal obra, *De docta ignorantia,* al analizar la cuestión de la relación entre Dios y los seres creados, el Cusano se confiesa derrotado por el misterio de las contradicciones de la esencia divina. La unidad absoluta de Dios es todo lo que puede existir, es decir, es la completa actualidad y por ello no es multiplicable. («Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id quod esse potest» —*Doct. ign.* I.6). Por otra parte, Dios (como *rerum entitas, forma essendi, actus omnium, quidditas absoluta mundi;* etc.), desciende al mundo múltiple y diferenciado y crea todo de su realidad existencial. La creación en sí no es nada; pero en la medida que existe, es Dios; se puede hablar de ella como de una combinación de Ser y de no-ser. Como el *esse Dei* es eterna; como algo temporal, no es divina (II.2). Es, por así decirlo, una infinitud finita o un Dios creado: «Ac si dixisset creator 'Fiat', et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similius ... Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo quo percipi potest» *(ibid.).* Dios es la *complicatio* (envoltura, cobertura) de todas las cosas, como la unidad lo es del número, el reposo del movimiento, el presente del tiempo, la identidad de la diversidad, la igualdad de la desigualdad, y la simplicidad de la divisibilidad. Sin embargo, en Dios la unidad y la identidad no se oponen a multiplicidad del mundo «envuelto» en él. La relación inversa es la *explicatio* o despliegue: el mundo es así la *explicatio*, la multiplicidad lo es de la unidad, el movimiento del reposo, etc. Sin embargo, explica Cusano,

el carácter de esta relación mutua está por encima de nuestra comprensión; pues, dado que comprensión y Ser son uno y lo mismo en Dios, para comprender la multiplicidad debería multiplicarse éste, lo que es imposible. («... videtur quasi Deus, que est unitas, sit in rebus multiplicatus, postquam intelligere eius est esse; et tamen intelligis non esse possibile illam unitatem, quae est infinita et maxima, multiplicari» II.3). Parece así que Dios no puede «desplegarse» a sí mismo en la multiplicidad sin violar su absoluta unidad, su completa actualidad o la exclusividad de su Ser; pues si aceptamos que el tránsito de la unidad a la multiplicidad o, simplemente, el proceso de la creación supone la conversión del Ser potencial en Ser actual, uno de estos atributos, y por ello también todos los demás, deben perderse. El hecho es que entre la multiplicidad de las cosas todo lo que tiene Ser consiste sólo en Dios. Sabemos sólo que todo está en Dios, pues él es la *complicatio* de todas las cosas, y que Dios está en todo, pues la creación es la *explicatio* de Dios; pero no podemos siquiera vislumbrar cómo esto es así. El universo considerado como intermediario entre Dios y lo múltiple o *unitas contracta* —el ser indiferenciado que no es una cosa particular pero es, en todo, esa misma cosa («universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna» *ibid.*)— no resuelve la contradicción, pues el Ser de todas las cosas es Dios y nada más.

La dificultad sentida por el Cusano es la dificultad de todo monismo. Busca en vano una fórmula que haga posible considerar el tránsito de la unidad a la multiplicidad como un desarrollo real, pero no cómo un cambio del Ser potencial al Ser real, lo que implicaría adscribir la potencialidad al propio Dios. El pensamiento del Cusano se encuentra en un estado de tensión entre dos extremos, ninguno de los cuales puede reconciliarse siquiera con la más diluida forma de ortodoxia. Por una parte está la eterna tentación de considerar al universo de lo múltiple como una ilusión y como una mera semejanza de ser, mientras que la única realidad es la unidad del Absoluto. Por otra, el mundo debe ser considerado como Dios en estado de evolución, de lo que se sigue que Dios no es completamente actual, ni es el Absoluto, sino que simplemente llega a serlo al final de la historia de la creación y en virtud de esa historia. Los panteístas oscilan a menudo entre estas concepciones opuestas, que representan el dilema de todo pensamiento monista. La primera alternativa lleva a la moralidad contemplativa de la autoaniquilación; la segunda al prometeanismo religioso, animado por la esperanza de conseguir la deificación por medio de los propios esfuerzos.

No hay duda de que Cusano se sintió más atraído por la idea

de un Dios que se realiza a sí mismo en la creación (si bien no lo afirma expresamente) que por la del mundo creado como ilusión. Al igual que los demás «emanacionistas» consideró al espíritu humano como el medio a través del cual la Deidad alcanza su actualidad, lo que significa que el Absoluto es al mismo tiempo la verdadera satisfacción de la humanidad. El alma vuelve al Absoluto actualizado por medio del conocimiento, y en particular del conocimiento del todo y su relación con las partes: una paradójica forma de conocimiento que descarta el principio de contradicción en favor de la *coincidentia oppositorum* y que tiene su prototipo en la matemática de cantidades infinitamente grandes o de valores límite. Con la ayuda del conocimiento el alma se descubre a sí misma como divinidad y adopta el objeto infinito de su conocimiento como su propio ser.

Cusano halló una inerradicable contradicción en la naturaleza divina que era, por usar el lenguaje hegeliano, una contradicción inmóvil, es decir, el resultado de la especulación que conduce a una antinomia. El examen de la naturaleza divina lleva a la conclusión de que ésta debe contener en sí cualidades que son incompatibles en los seres finitos: si Dios es pura actualidad y al mismo tiempo abarca toda la realidad, no puede haber nada en esa realidad que no esté actualizado, de forma incomprensible, en la unidad divina. El pensamiento de Cusano le llevó así a la antinomia que deriva del simple desarrollo de la idea de Absoluto. La contradicción surgió bajo una forma lógica y no dinámica: no se trataba de una colisión de fuerzas reales cuyo antagonismo diera lugar a algo nuevo. Tampoco era una explicación de la creación de Dios, sino más bien un reconocimiento del absurdo en que cae la mente finita cuando intenta probar el infinito.

7. *Böhme y la dualidad del Ser*

La contradicción o más bien el antagonismo concebido como una categoría ontológica hace su aparición por vez primera en las obras de Böhme, que se asemejan a una densa y voluble nube de vapores, que abre un nuevo capítulo en la historia de la dialéctica. La imagen del mundo como la escena de un conflicto cósmico entre fuerzas hostiles era una ya una imagen tradicional, que reaparecía una y otra vez en las diferentes versiones de la teología maniquea. Pero una cosa es considerar toda la realidad como un campo de

batalla entre fuerzas rivales y otra adscribir el conflicto a una escisión en el interior del Absoluto.

Los escritos visionarios de Böhme son una continuación del platonismo activo entre los disidentes panteístas de la Reforma y que, como en los casos de Franck y Weigel, repite en un lenguaje diferente muchas ideas halladas en Eckhart y la *Theologia germanica*. Böhme fue un innovador dentro de esta escuela de pensamiento. Siguiendo la tradición de los alquimistas, consideró el mundo visible como una colección de signos sensoriales y legibles que revelan realidades invisibles; pero en su opinión esta revelación era un medio necesario por el cual la Deidad se exterioriza y actúa. El «eterno buscador de sí mismo y autodescubridor» se duplica, por así decirlo, y emerge de un estado de inmovilidad indiferenciada para convertirse en el verdadero Dios. De esta forma hallamos en la idea de divinidad de Böhme la misma ambigüedad que en las obras de Eckhart, que son un eco de las dos primeras hipóstasis de Plotino. El Dios revelado es el Dios que se transmuta a sí mismo en la creación, pero puede hacerlo sólo de forma que lo que es realmente unidad en él aparece bajo la forma de fuerzas opuestas de luz y oscuridad. «En la luz, este poder es el fuego del amor divino; en la oscuridad es el fuego de la ira de Dios, pero aun aquí hay sólo un fuego. Se divide a sí mismo en dos principios, para que uno se haga manifiesto al otro. El fuego de la ira es la manifestación de un gran amor: percibimos la luz en la oscuridad, pues de otra forma no podríamos verla» (*Mysterium magnum*, VIII.27). Partiendo de esta soledad y traspasando sus propios límites en busca de sí mismo, Dios crea inevitablemente un mundo dividido en el que las cualidades pueden ser reconocidas sólo gracias a sus opuestos. Böhme tiene ante todo en la mente el antagonismo interno que suscitan en el alma humana los deseos conflictivos. El drama esencial de la creación es interpretado por turnos individuales de fuerzas opuestas. El verdadero hogar del alma está en Dios, que ha sembrado en ella la semilla de la gracia, pero al mismo tiempo ésta desea afirmar su propia voluntad. Así, no hay vuelta a Dios sin un conflicto interno en el que, por medio de la autonegación, el deseo de armonía conquista finalmente el impulso hacia la autoafirmación.

La teosofía de Böhme es, por así decirlo, el oscuro autoconocimiento de la antinomia central inherente a la idea de un ser incondicionado que crea un mundo finito: este mundo es tanto una manifestación como una negación de su creador, y no puede haber el uno sin el otro. En tanto el espíritu absoluto elige hacerse manifiesto, se contradice consigo mismo. El mundo de los seres finitos, inspirado

por la unidad de su origen, no puede resistir a la fuerza que le impulsa a volver a este origen; pero una vez cobra existencia, tampoco puede escapar a la necesidad de afirmarse en su propia finitud. Este conflicto se presenta claramente por vez primera en la teosofía de Böhme como el antagonismo de dos energías cósmicas derivadas de una escisión en el impulso primario de la creación.

8. *Angelo Silesio y Fénelon: la salvación mediante el aniquilamiento*

La dialéctica de la autolimitación de Dios y la idea de la no identidad del Ser del hombre reaparecen a lo largo de los siglos XVII y XVIII, especialmente en la mística septentrional; pueden hallarse fácilmente en Benedicto de Canfield y en Angelo Silesio. Sin embargo, mientras el primero acentúa la «insignificancia» de todos los seres creados y la exclusiva realidad de Dios, Silesio en *Der Cherubinische Wandersman* (El peregrino querubínico), indudablemente escrito antes de su conversión al catolicismo, no se contenta con esto y vuelve al tema de la divinidad como verdadera esencia y hogar final del hombre. La llamada de la eternidad está constantemente presente en cada uno de nosotros; al responderla nos hacemos «esenciales» en lugar de «contingentes», dejando a un lado la particularidad de la existencia individual y siendo absorbidos en el ser absoluto. El contraste entre lo «esencial» y lo «contingente» queda así claramente definido: «Mensch, Werde wesentlich! denn wenn die Welt vergeht —So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht» (Cher. Wand. II. 30). Pero mientras en algunos de los epigramas de Silesio la contingencia del Ser individual aparece simplemente como un mal cuya presencia es incomprensible y que debe ser curado mediante la renuncia voluntaria a toda forma de «yoidad» (*Selbsheit, Seinheit*), en otros hallamos la idea de Eriugena de un ciclo por el que la creación devuelve a Dios su propio ser de forma diferente. Sólo en mí puede Dios hallar su «doble», igual a él para toda la eternidad (I.278); sólo yo soy la imagen en la que puede el contemplarse a sí mismo (I.105); sólo en mí Dios es algo (I.200). Se podría decir que Dios desciende al mundo del azar y la desdicha a fin de que el hombre pueda, a su vez, alcanzar la divinidad (III.20). Tenemos así el mismo modelo del Absoluto que se exterioriza a sí mismo en la finitud para poner fin a la finitud y volver a su unidad consigo mismo, una unidad enriquecida por los efectos de la polarización del espíritu y con ello, podemos suponer, una unidad refleja

de autocontemplación. La contingencia, el mal, la finitud —todo lo cual significa lo mismo— no son un descenso gratuito e inexplicable de la Deidad, como tampoco son la obra de un rival o adversario de ésta. Pertenecen a la última etapa del movimiento dialéctico circular, que implica primero una negación de la divinidad y luego una contranegación por el alma finita que desea su propio aniquilamiento. Por ello, una vez más, la vuelta de Dios a sí mismo, es también un retorno del espíritu humano a sí mismo, a esa eternidad que es su verdadera naturaleza y lugar de reposo pero que está eclipsada por la existencia temporal. El autoaniquilamiento pone fin a la insoportable escisión que es inseparable del proceso por el cual Dios se hace a sí mismo, pero que está destinada a tener un remedio final.

Sin embargo, no debemos prolongar los ejemplos indebidamente. El tema de la contingencia del hombre se repite en toda la literatura panteísta y mística, ya sea de católicos ortodoxos, protestantes o creyentes de cualquier nombre. «Yo no soy, oh mi Dios, aquél que es», escribió Fenelon,

> ¡Ay de mí! Soy casi lo que no es. Me veo a mí mismo como un incomprensible punto intermedio entre la nada y la existencia; soy alguien que fue y que será, que ya no es lo que fue y no es aún lo que será; y en esta interposición, ¿qué soy? —una cosa, no sé lo qué, que no puede contenerse en sí misma, que carece de estabilidad y fluye como el agua; una cosa, no sé lo qué, que no puedo entender y que resbala entre mis dedos, que ya no está allí cuando intento aprehenderla o siquiera vislumbrarla; una cosa, no sé lo qué, que deja de existir nada más ser, de forma que nunca hay momento en que me encuentre en un estado de estabilidad o esté presente a mí mismo simplemente para poder decir «Yo soy» (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu, Oeuvres*, 1820, I, 253-4).

El místico holandés no sectario Jacob Bril (Alle de Werken..., 1715, p. 534), afirma que «todas las cosas de la naturaleza son lo que son excepto el hombre que, considerado en sí, no es lo que es; pues se imagina ser algo que no es. Todas las cosas son lo que son, no en sí, sino en su creador; el hombre se imagina ser algo en sí, pero esto no es más que una falsa idea de sí mismo». La concepción del hombre como un ser dividido cuya verdadera existencia está en Dios es una idea común y siempre asociada a la esperanza del retorno. La idea de que la existencia contingente es una etapa negativa de la evolución del Absoluto conlleva lógicamente premisas adicionales, que pueden hallarse sólo en los escritos de los que se situaron conscientemente fuera de la ortodoxia confesional de las grandes Iglesias o que fueron tachados de apóstatas.

9. *La Ilustración. La afirmación del hombre en el esquema del naturalismo*

Podría parecer que ambos esquemas sólo podían ser productos del pensamiento religioso, pues implican una interpretación del mundo físico como teofanía y una explicación del hombre en términos de su relación —ya sea positiva, negativa o, con mayor frecuencia, de ambos tipos— con el espíritu absoluto. Sin embargo, esto no es así, como lo prueba el hecho de que la teoría de la vuelta del hombre a sí mismo es también un elemento integrante de la filosofía naturalista de la Ilustración. De hecho, parece ser que la teoría en cuestión, junto con la imagen paradigmática de un paraíso perdido, es un rasgo permanente de la especulación del hombre acerca de sí mismo, que asume diferentes formas en las diversas culturas, pero es igualmente capaz de hallar expresión en un marco religioso o radicalmente antirreligioso.

En la literatura de la Ilustración hallamos la idea de la identidad perdida del hombre y de sus esfuerzos por recuperarla tanto en los escritos utópicos como en las múltiples descripciones del estado de naturaleza. El escepticismo y empirismo inculcados por Locke y Baile, proporcionaron una base negativa para la noción de una armonía ideal que el hombre puede y debe restaurar en el plano natural. La aceptación de la finitud humana mostró ser compatible con la convicción de que era posible descubrir lo que era verdaderamente el hombre o cuáles eran las exigencias de su ser. Aun cuando la existencia del hombre debe considerarse accidental en el sentido de no ser la obra de algún espíritu anterior a la naturaleza, no obstante, la propia naturaleza proporciona información relativa a la perfección de la humanidad, mostrándonos lo que sería el hombre si fuera obediente a sus propias exigencias; de esta forma, cualquier civilización puede ser evaluada según el standard observable en la naturaleza. En vez de comparar la tierra al cielo, se comparaba a las culturas existentes con el estado natural de la humanidad. Mientras que los místicos contrastaban la condición general de la humanidad, sin distinción de las diversas culturas, con la verdadera satisfacción de la humanidad en el Absoluto, los naturalistas juzgaban toda forma de civilización, y especialmente la suya propia, a la luz de la auténtica humanidad prescrita por los imperativos de la Naturaleza. Desde este punto de vista es accidental el que creyeran que estos imperativos hubieran sido satisfechos en alguna época o lugar, como en las teorías del noble salvaje, o si los consideraban como un modelo a

obedecer, si bien no ideado por la mera especulación, sino descubierto en las leyes de la naturaleza. Esta actitud de separación de la propia cultura y su crítica como algo «innatural», había ya surgido a finales del Renacimiento (por ejemplo en Montaigne) y fue transmitida a la Ilustración por la tradición más o menos continua del libertinismo. Sin embargo, hasta el siglo XVIII no adoptará una forma tan generalizada, consistente y radical como para constituir un sistema intelectual completamente nuevo. El recurso de retratar la propia civilización a través de los ojos de los demás (los chinos de Goldsmith, los persas de Montesquieu, los houyhnhnmos de Swift y el viajante de Siria de Voltaire) se asoció con la creencia de que había un verdadero standard para toda la humanidad y de que la civilización en cuestión era contraria a la naturaleza. Sin embargo, hay que hacer una excepción con la amarga sátira de Swift: éste, situando su estado ideal entre los caballos y no entre los hombres, mostró claramente que tal estado era «utópico» en el pleno sentido de la derivación del término y de su uso popular.

Las exigencias del «hombre natural» *vis-à-vis* la civilización predominante suponían varias afirmaciones de derechos y comparaciones cualitativas. Sin embargo, la igualdad natural de los hombres, su derecho a la felicidad y la libertad y al uso de la razón eran temas comúnmente aceptados y suficientes para conformar la nueva actitud crítica. No obstante, se sabe desde hace tiempo que el marco conceptual de los ideales de la Ilustración era inadecuado y que sus componentes no son intercomparables. En un examen más detenido, los conceptos claves de «naturaleza» y «razón» mostraron no poder combinar en un todo consistente: ¿cómo se iba a armonizar el culto de la razón como dote de la naturaleza con el culto de la naturaleza como algo razonable en sí? Si, como sostenían los materialistas, la razón humana es una prolongación de la naturaleza animal y no hay una diferencia esencial entre las destrezas de los monos y los razonamientos de los matemáticos (de la Mettrie), y si todos los juicios morales son reductibles a reacciones de placer y dolor, entonces los seres humanos, con su razonamiento abstracto y leyes morales, son efectivamente obra de la naturaleza pero no son más que ciegas piezas de un mecanismo natural. Si, por otra parte, la Naturaleza es, como muchos afirman, una entidad racional, final y protectora, no es sino otro nombre del propio Dios. De aquí que, o la razón no es razón o la naturaleza no es naturaleza; debemos así considerar al pensamiento como irracional o considerar a la Naturaleza con atributos divinos. ¿Cómo puede aceptarse que los impulsos humanos son no menos naturales que las leyes morales que los

regulan y controlan? Nos vemos así llevados hasta los eternos dilemas con los que los ateos se han mofado del culto a los dioses desde los tiempos de Epicuro: dado que el mundo está repleto de mal, Dios debe ser malo, impotente o incompetente o las tres cosas; y lo mismo puede decirse de la «buena y omnipotente» Naturaleza. Si, por otra parte, la naturaleza es diferente del hombre y su destino, no hay razón para pensar que el mal puede ser extinguido: puede ser que la única ley natural sea la de la jungla y que las sociedades humanas no sean mejores que las especies de plantas o animales. En este punto, las *idées-forces* de la Ilustración empiezan a diverger, y hallamos las actitudes pesimistas de Mandeville, Swift y del último Voltaire. La idea de una benevolente armonía natural que, una vez descubierta, despeje todo conflicto y desgracia, empieza a entrar en crisis.

10. *Rousseau y Hume. La destrucción de la creencia en la armonía natural*

Rousseau, Hume y Kant son los tres exponentes de esta pérdida de confianza. Rousseau cree en el arquetipo del hombre que vive en la autoidentidad, pero no cree que sea posible suprimir los efectos de la civilización y volver a la felicidad natural. El hombre natural no sentía ningún tipo de alienación, pues su relación con la vida no estaba mediada por la reflexión; vivía sencillamente sin tener que pensar en la vida; aceptaba, si bien de modo inconsciente, su propia situación y limitaciones. Su unión con los demás se produjo de forma espontánea y no hizo necesaria la existencia de instituciones especiales que la conservaran. La civilización introdujo la separación del hombre de sí mismo y arruinó la armonía original de la sociedad. Hizo universal el egoísmo, destruyó la solidaridad y degradó la vida personal a un sistema de convenciones y necesidades de carácter artificial. En esta sociedad es inalcanzable la autoidentidad del individuo; todo lo que puede hacer éste es intentar aliviar sus necesidades y contemplar el mundo independientemente de la opinión recibida. La cooperación y la solidaridad con los demás no priva al individuo de una verdadera vida personal, mientras que el nexo negativo del interés egoísta y la ambición destruye tanto la comunidad como la verdadera personalidad. El verdadero deber del hombre es llegar a ser lo que es y vivir en una voluntaria solidaridad con los demás. Dado que no podemos deshacer la civilización, debemos ensayar un compromiso: que cada hombre descubra el estado

de naturaleza en sí mismo y eduque a los demás en el mismo espíritu. No hay ley histórica que nos asegure que nuestros esfuerzos lleven a una restauración de la verdadera comunidad y que la sociedad renacerá en los individuos, pero no es imposible que esto suceda.

Rousseau no se embarca en una teodicea histórica e intenta integrar el mal en el mundo con la esperanza de un orden armonioso que transforme los horrores del pasado. La ruptura de la armonía original es según él, un mal puro y simple, sin justificación ni finalidad. No hay ninguna dialéctica del «progreso espiral» que alimente una incierta esperanza de mejora.

Rousseau tiene así su propio modelo de una humanidad auténtica, pero no reconoce ninguna razón que justifique esta ruptura con ese modelo. En su opinión, la caída del hombre no es una fase autocorrectiva en el avance hacia la perfección. En este respecto está más cerca del cristianismo ordinario que de los teogonistas al estilo de Platón: el mal es el mal, es la falta del hombre y carece de un significado oculto para la historia del cosmos. Por otra parte, hay una llamada dirigida al hombre, que es anterior a la historia y no está dictada por ella; la realidad última de esta llamada es una cuestión abierta.

A su vez, la doctrina de Hume representa la escisión entre otros dos elementos básicos del pensamiento del siglo XVIII: las categorías de la experiencia y las del orden natural. Cuando se llevaron las premisas del empirismo a su conclusión lógica, se hizo patente que la noción de un orden natural era insostenible. Si no puede haber otro conocimiento a excepción del que transmiten los sentidos, y si nuestros datos de los sentidos no proporcionan pruebas de ninguna conexión causal o ley de necesidad, parece obvio que nuestras mentes son incapaces de aprehender la realidad como algo distinto a una colección de fenómenos separados. En este caso, tampoco podemos percibir orden natural alguno que fuera legítimo considerar como un rasgo inmanente del universo, sino como una simple «ley» de tipo científico, es decir, la fijación subjetiva en la mente, por razones de conveniencia práctica, de ciertas secuencias recurrentes de hechos. Igualmente, tampoco hay razón alguna para suponer que estamos ligados por leyes morales que poseen una validez independiente de nuestras propias sensaciones de dolor y placer. En resumen, tanto el «orden físico» como «el orden moral» son imaginaciones situadas más allá y por encima de lo que podemos conocer mediante la experiencia. De igual forma, es inútil suponer que hay algún standard obligación o propósito humano independiente del curso real de la historia humana.

Hume no afirma la contingencia del hombre o del universo: al contrario, al refutar las pruebas cosmológias de la existencia de Dios, afirma que no podemos inferir de la experiencia que el universo sea contingente. Pero esto significa sólo que no es contingente en el sentido escolástico, es decir, que no tiene cualidades que indiquen que deba ser independiente de un creador necesario. Para los escolásticos, la «contingencia» del mundo sirve como demostración de la necesidad. Considerado en *sí mismo*, el mundo no tiene nada necesario en él, pero dado que el mundo existe, debe también existir la necesidad; su contingencia es sólo *aparente, como vemos cuando* la relacionamos con la existencia de Dios. Considerado entonces, como debe ser, en relación a Dios, el mundo no es contingente, pues nada puede existir por accidente. Así, cuando Hume nos dice que no hay nada en la experiencia que pruebe que el mundo es contingente, está diciendo realmente que el mundo *es* contingente, es decir, que no hay nada que nos obligue a relacionarlo con una realidad absoluta o necesaria. En otras palabras, la expresión «contingente» es sólo significativa en oposición a la expresión «necesario». La posición de Hume es que el mundo es lo que es, y que la antítesis entre contingencia y necesidad no tiene su base en la experiencia. El universo, según Hume, es contingente exactamente en el mismo sentido que lo es para Sartre: no está fundado en ninguna «razón» y no nos autoriza a buscar ninguna razón.

Finalmente, la crítica de Hume sacudió los fundamentos del sistema del siglo XVIII que había parecido reconciliar el empirismo con la creencia en la armonía natural, el utilitarismo moral con la creencia de que el hombre está destinado a la felicidad, la razón como dote de la naturaleza con la razón como poder soberano. Si hubiera que intentar restaurar la legitimidad de la creencia en la unidad y necesidad del ser y en un auténtico standard humano distinto de la humanidad histórica y empírica, se tendrían que tener en cuenta las devastadoras implicaciones del análisis de Hume. Este fue el problema con el que se enfrentó Kant, quien hizo realidad este intento.

11. *Kant. La dualidad del ser del hombre y su remedio*

Kant optó por la soberanía de la razón humana en vez de por la creencia en un orden natural del que la razón es una parte o manifestación. En su filosofía rechazó la esperanza en que la razón pudiera descubrir la ley natural, una armonía preexistente o un Dios

racional, o pudiera interpretarse en el seno de esa armonía. Esto no significa, como pensó Hume, que todo nuestro conocimiento se reduce a la contingencia de percepciones aisladas. No todos nuestros juicios son empíricos o meramente analíticos: los juicios sintéticos *a priori*, es decir, los juicios no empíricos que nos dicen algo acerca de la realidad, constituyen el núcleo de nuestro conocimiento y aseguran su regularidad y validez general. Sin embargo —y esta es una de las principales conclusiones de la *Crítica de la Razón Pura*— los juicios sintéticos *a priori* se relacionan sólo con objetos de la experiencia posible. Esto significa que no pueden constituir la base de una metafísica racional, pues una metafísica debería consistir en juicios sintéticos *a priori* para ser posible. Todo lo que podemos esperar es una *metafísica* inmanente en la forma de un código de leyes naturales no abstraídas de la experiencia pero que puedan ser conocidas *a priori*. Todo pensamiento está relacionado en última instancia con la percepción, y las construcciones *a priori* que forman necesariamente nuestra mente son sólo significativas en la medida en que puedan ser aplicadas al mundo empírico. De esta forma, el orden de la naturaleza, en lo que afecta a sus determinantes constitutivos, no se halla en la misma naturaleza sino que se impone a ésta por el orden de la propia mente. A este orden pertenece la disposición de los objetos en el espacio y el tiempo, como base de la pura percepción, y también el sistema de categorías, es decir, los conceptos no matemáticos que dan unidad al mundo empírico pero no se derivan de él.

La experiencia es así solo posible mediante la fuerza unificadora del intelecto. El orden de la naturaleza testimonia la soberanía de la mente sobre ésta, pero esta soberanía no es completa. Aparte de los juicios analíticos, que no aportan nueva información, todo fragmento de conocimiento tiene un contenido que deriva de dos fuentes. La percepción y el juicio son dos actividades radicalmente diferentes. En la percepción sensorial los objetos nos son simplemente dados y nosotros no hacemos más que experimentar pasivamente su efecto, mientras que en la actividad intelectual proyectamos la mente sobre ellos. Ambos aspectos de la presencia humana en el mundo, el activo y el pasivo, están necesariamente implicados en todo acto de conocimiento. No existe pensamiento válido que no esté ligado a la percepción y no hay percepción sin la acción unificadora del intelecto. La primera de estas proposiciones significa que no hay una esperanza legítima de conocimiento teórico que vaya, por encima del mundo empírico, a las realidades absolutas, y también que la diversidad de la experiencia no puede subordinarse por completo al poder del inte-

lecto. La segunda proposición establece la superioridad legislativa de la mente sobre la naturaleza considerada como sistema.

La inerradicable dualidad del conocimiento humano no es directamente perceptible, pero una vez ha sido descubierta, revela la dualidad básica de toda la experiencia humana, en virtud de la cual asimilamos el mundo al mismo tiempo como legisladores y como sujetos pasivos. Dentro de los límites del uso legítimo de nuestro intelecto, no podemos salvar la inexplicable contingencia de los datos de la experiencia. Esta contingencia es algo dado; estamos pues obligados a reconocerla y a abandonar cualquier esperanza en su final dominio. En consecuencia, no podemos conceder una unidad final en nosotros mismos o en el mundo. Mi propio yo, tal y como lo percibo mediante la introspección, está sometido al tiempo y por ello no es idéntico con mi yo en sí, que es inaccesible al conocimiento teórico. Es cierto que detrás del yo de la introspección podemos discernir una unidad trascendental de la apercepción, una condición de la actividad unificadora del sujeto, una autoconciencia que es capaz de acompañar a todas las percepciones; pero de ésta sólo sabemos que existe, y no cómo está constituida. En general, toda nuestra experiencia organizada presupone el ámbito de una realidad incognoscible que afecta a los sentidos pero que no percibimos en su forma real, sino en la forma ordenada por nuestras categorías *a priori*. La presencia del mundo en sí no se deduce de los datos empíricos, sino que es simplemente conocida; mi conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia directa de los objetos. Pero no podemos saber nada de una realidad independiente excepto el mero hecho de que existe; ni tampoco podemos salvar la contingencia del mundo cognoscible o la dualidad a que está sometido el intelecto humano.

Sin embargo, el espíritu humano no se contenta con el conocimiento de sus propias limitaciones o con una insípida metafísica limitada al conocimiento de las condiciones *a priori* de la experiencia. Nuestras mentes están constituidas de tal forma que buscan incesantemente la unidad del conocimiento absoluto; se esfuerzan por comprender el mundo no sólo como es, sino como debe ser, y por superar la distinción, seguida de los postulados del pensamiento empírico, entre lo que es posible, lo que es real y lo que es necesario. Pero esta distinción no puede ser despejada de la mente: lo posible es todo lo que es compatible con las condiciones formales de la experiencia, lo real es lo que está efectivamente dado en sus condiciones materiales y lo necesario es aquella parte de la realidad que deriva de las condiciones generales de la experiencia. Las realidades

del mundo incluyen así a la contingencia, que sólo podríamos suprimir si tuviéramos acceso al ser incondicional, a la absoluta unidad del sujeto y el objeto de conocimiento. Incesantemente nos esforzamos por alcanzar esta unidad, aunque nuestro esfuerzo es vano; los errores de la metafísica, aun cuando se revelan como tales, radican en la mente humana. Hallan expresión en la construcción de conceptos que no sólo no se abstraen de la experiencia (pues los conceptos *a priori* son legítimos y esenciales para el conocimiento), sino que tampoco son aplicables a ella. Estos conceptos o ideas de la razón pura —tales como Dios, la libertad y la inmortalidad— son una tentación perpetua para el espíritu humano, si bien no pueden usarse con sentido dentro de los límites de la razón teórica. En términos de la razón pura tienen un cierto significado, pero de carácter regulador, no constitutivo. Es decir, no podemos conocer ninguna realidad que corresponda a estos conceptos, pero podemos usarlos sólo como límites inasequibles o indicadores de la dirección de nuestra actividad cognitiva.

Por ello, el uso legítimo de estas ideas radica en su constante estímulo para que la mente supere sus anteriores esfuerzos; su uso ilegítimo radica en la suposición de que un cierto esfuerzo, si bien muy grande, nos permitirá alcanzar un conocimiento absoluto. Para cada uno de los juicios de una cadena silogística la mente se esfuerza en descubrir una premisa mayor; las leyes del silogismo exigen que busquemos una premisa para cada premisa y una condición para cada condición, hasta llegar a lo incondicionado. Esta máxima es correcta para gobernar las operaciones de la mente, pero no debe confundirse con la errónea suposición de que existe de hecho un primer eslabón incondicionado en la cadena de premisas. Una cosa es saber que todo elemento de una secuencia intelectual tiene una condición precedente y otra muy distinta suponer que podemos comprender la secuencia completa, incluido su primer miembro incondicionado. (Se puede explicar este aspecto del pensamiento de Kant mostrando que, mientras es cierto decir que para un determinado número hay siempre un número mayor, no es cierto decir que existe un número mayor que cualquier otro.) El fracaso en no distinguir la máxima silogística de la premisa fundamental pero falsa de la razón pura es la fuente de tres errores típicos que corresponden a los tres tipos de silogismo. En el ámbito del silogismo categórico, esta premisa afirma que en la búsqueda de las condiciones sucesivas de los juicios predicativos podemos llegar finalmente a algo que no es un predicado. En la esfera del silogismo hipotético, afirma que podemos llegar hasta una afirmación que no presuponga

nada; y en la esfera del silogismo disyuntivo, supone que podemos descubrir un tal agregado de los miembros de la división de un concepto que no requiera nada más para completar la división. De esta forma creemos erróneamente poder establecer en el ámbito del conocimiento tres tipos de unidad absoluta: en psicología, la unidad del sujeto pensante; en cosmología, la unidad de la secuencia de las causas de los fenómenos, y en teología, la unidad de los objetos del pensamiento en general. Pero dentro de los límites de la experiencia finita no hay objeto alguno que corresponda a ninguna de estas tres ideas. No podemos comprender teóricamente ni la unidad sustancial del alma humana, ni la del universo, ni la de Dios.

Hay pocos ejemplos en la historia de un filósofo que se esforzara tanto como Kant en invalidar argumentos en favor de proposiciones cuya verdad creía tan profundamente. La creencia en la existencia de Dios, la libertad e inmortalidad del alma no fueron para él cuestiones indiferentes respecto de las cuales sólo le interesara declarar su neutralidad. Al contrario, las consideraba de vital importancia, pero creyó que la mente se engaña a sí misma cuando es tentada a imaginar que puede alcanzar el Absoluto. El Absoluto es una guía para el progreso infinito del conocimiento, pero no puede convertirse en una posesión de la mente.

El alcanzar el Absoluto mediante el conocimiento es lo mismo que llegar a serlo. Pero la división del hombre en una parte activa y otra pasiva, y la correspondiente división del mundo en lo que es percibido y lo que es pensado, lo que es contingente y lo que es intelectualmente necesario, esta división sólo puede resolverse en el infinito; lo mismo puede decirse de la oposición en nuestra vida moral entre la libre voluntad y la ley, la felicidad y el deber. En tanto seres dotados de voluntad, nuestra vida se divide de forma semejante entre dos órdenes en los que participamos de forma inevitable: el mundo fenoménico y natural sometido a la causalidad y el mundo de las cosas en sí, la libertad y la total independencia de la mente. Lo que se denomina deber, y se expresa en la forma de un imperativo, no es sólo independiente de nuestras inclinaciones, sino que, por su mismo carácter de imperativo, debe ser contrario a ellas.

Pues un mandato de que se deba hacer algo voluntariamente es, en sí mismo, contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si además tuviésemos conciencia de hacerlo voluntariamente, sería un mandato enteramente innecesario; y si lo hacemos, pero no

voluntariamente, sino por respeto hacia la ley, entonces un mandato que hace de ese respeto el motor de la máxima, obraría exactamente en contra de la disposición de ánimo ordenada *.

Pero la conformidad de la voluntad con la ley debe ser posible; es una condición del bien supremo, que debe ser posible y produce una síntesis armoniosa de felicidad y virtud, cualidades que en el mundo empírico tienden, como sabemos, a limitarse mutuamente. La razón percibe la ley moral directamente, es decir, independientemente del conocimiento de las condiciones subjetivas que hacen posible cumplir la ley. Es decir, el hombre sabe lo que debe hacer antes de que sepa que posee libertad de acción; del hecho de que *debe,* aprende por vez primera que *puede,* es decir, que es libre. Pero la libertad así aprehendida es un objeto de razón práctica, que tiene un campo de acción más amplio que la razón especulativa. Todo hombre sabe que puede obedecer el imperativo moral, aun cuando no sepa con certeza si lo obedecerá de hecho; «juzga que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que es su deber hacerlo, y reconoce en sí mismo una libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él» (*). La razón práctica tiene sus propios principios *a priori* que no pueden derivarse del conocimiento teórico, y su validez hace necesario aceptar ciertas verdades fundamentales que son inaccesibles al intelecto, cuya facultad de formar conceptos está limitada por su aplicabilidad empírica. Desde el momento en que la voluntad, sometida a la ley moral, tiene al bien supremo como objeto necesario, el bien supremo debe ser posible. Como, a su vez, este bien exige una perfección absoluta, que es sólo posible a consecuencia de un progreso infinito, la validez de la ley moral presupone necesariamente la duración infinita del ser humano, es decir, la inmortalidad personal. Igualmente, el postulado del bien supremo exige, para tener validez, que la felicidad del hombre coincida con su deber, pero las condiciones naturales no indican que esto pueda llegar a suceder. Por ello, el bien supremo como objeto necesario de la voluntad presupone la existencia de una causa de la naturaleza libre y racional que no forma parte de ella, es decir, la existencia de Dios. Así, gracias a nuestra conciencia de la ley moral, las ideas de la razón especulativa adquieren una realidad objetiva que la teoría nunca hubiera podido garantizar. Nuestra inmortalidad, nuestra participación en el mundo de los

* *Crítica de la Razón Práctica,* I, 1, 3. (Traducción parcialmente modificada de M. García Morente y E. Miñana, pág. 122.)

* *Crítica de la Razón Práctica,* I, 1, 6. (Traducción castellana, pág. 50.)

intelligibilia, la libertad incondicional y la supremacía del Creador sobre la naturaleza, son así realidades cuya existencia viene exigida por la ley moral.

En resumen, la división del hombre en dos órdenes opuestos —el de la naturaleza y el de la libertad, el del deseo y el del deber, el de la existencia pasiva llena de cosas contingentes y el de la existencia activa en la que desaparece la contingencia del objeto— es una división curable, pero a condición de un progreso infinito. Nuestra perspectiva es entonces la del esfuerzo ilimitado hacia la autodeificación, no en el sentido místico de alcanzar la identidad con un Dios trascendente, sino en el sentido de alcanzar una perfección absoluta, que destruya el poder la contingencia sobre la libertad. La consecución de un estado similar al divino en el que la razón y la voluntad dominen por completo el mundo es el horizonte hacia el que se dirige el progreso infinito de cada ser humano.

La filosofía de Kant no incluye la historia de un paraíso perdido y de la caída del hombre. Más bien ofrece una perspectiva de realización de la humanidad esencial, no por obediencia a la naturaleza, sino por la emancipación de ella. Kant abre un nuevo capítulo en la historia del intento de la filosofía por superar la contingencia de la existencia humana, estableciendo la libertad como realización del hombre y la independencia de la razón y la voluntad autónomas como la meta última del eterno peregrinaje del hombre hacia sí, hacia un yo por entonces ya divinizado.

12. *Fichte y la autoconquista del espíritu*

Johann Gottlieb Fichte intentó salvar las limitaciones de la doctrina kantiana del esfuerzo del hombre hacia la libertad, suponiendo que está al alcance del hombre, y es su deber, obtener una conciencia radical de su dominio ilimitado de las condiciones del ser, la absoluta primacía de su propia existencia y su completa independencia de cualquier orden preexistente. Como dijo Fichte en su discurso «Sobre la Dignidad del Hombre» (1794), «la filosofía nos enseña a descubrir todo en el yo»; «sólo a través del yo puede imponerse orden y armonía en la masa amorfa e inerte»; el hombre, «en virtud de su existencia, es completamente independiente de todo lo que está fuera de él y existe en y por sí mismo; ... es eterno, y existe por sí y en virtud de su propia fuerza». Sin embargo, esta conciencia del hombre de su propio *status* de autor incondicional del ser no es algo que le ha sido dado ya hecho, sino un precepto

moral, una llamada hacia una incesante autotrascendencia y a un siempre renovado esfuerzo que considera a cada forma del ser no como una finalidad, sino como una nueva obligación.

Esta emancipación filosófica del espíritu en relación a la naturaleza y la concepción del mundo como una perpetua tarea moral fueron desacreditadas después por Marx y otros autores como síntomas de la debilidad del radicalismo político alemán y de una civilización que, a falta del valor para un esfuerzo práctico revolucionario, mixtificaba la acción por el pensamiento, concibiendo la práctica en términos moralizantes. Sin embargo, en virtud de su oposición básica, la filosofía alemana no consideraba al mundo como la fuente de una anticipación optimista o como la obra de una naturaleza benévola que prescribe valores y provee su afirmación, sino más bien como un problema y un desafío. La razón no era ya una copia de la naturaleza y no hallaba en ella una armonía preestablecida. La filosofía era capaz de descubrir en el hombre, como objeto de conocimiento, una parte o aspecto del hombre en sí y de su ser práctico; y de esta forma, el conocimiento pasó a interpretarse como una forma de conducta práctica.

La oposición de Fichte a la filosofía de la Ilustración se basaba en un motivo kantiano. Si el hombre está limitado por la presión de la naturaleza existente, a la que él mismo pertenece corporalmente, entonces no puede haber una moralidad que vaya más allá del cálculo utilitario de placer y dolor, es decir, no existe nada semejante a la moralidad. Pero si el mundo debe ser un objeto de obligación, el hombre debe ser libre del determinismo natural. En consecuencia, las opciones metafísicas y epistemológicas implican una cuestión moral. Estamos constantemente tentados por lo que Fichte llama «dogmatismo», es decir, por aquel punto de vista que explica la conciencia por medio de objetos, pues esto nos libera de la responsabilidad y permite confiar en las supuestas leyes de causalidad de la naturaleza; todo aquel que no pueda liberarse de la dependencia de los objetos es, por inclinación, un dogmático. Por otra parte, el idealista considera a la conciencia como el punto de partida y apela a ella para la comprensión del mundo de las cosas; el idealista es un hombre que ha alcanzado la conciencia de su propia libertad, acepta su responsabilidad del mundo y se prepara a enfrentarse con la realidad. Quienes identifican la autoconciencia con la existencia objetiva del hombre entre las cosas, es decir, los materialistas, no están tanto en el error como son incapaces de asumir el papel de iniciadores del ser. El idealismo no es sólo moralmente superior, sino además el punto de partida natural del filósofo, pues

evita cuestiones sin solución posible. No tiene que explicar de quién surge el hecho original de la experiencia, pues desde este punto de vista coinciden el sujeto y el objeto; el estado primario del ser, la autoconciencia, es ser-para-sí y no exige explicación alguna.

Pero este ser-para-sí o autoconciencia no se da a nuestra facultad reflexiva como una cosa o sustancia: se manifiesta sólo como una actividad. Fichte rechaza el punto de vista observacional de que la sustancia debe preceder a la acción, mientras que la acción presupone una sustancia activa. Al contrario, la acción es lo primario y en relación a ella el ser sustancia es sólo un producto o concreación secundaria. La conciencia es ella misma acción, el movimiento de una iniciativa creadora no prescrita desde el exterior; es *causa sui*. El mundo de los objetos no tiene una existencia independiente; la «cosa en sí» de Kant es una herencia del dogmatismo. En la conciencia de su propia libertad ilimitada el hombre se conoce como responsable absoluto del ser, y reconoce al ser como algo que, tomado como un todo, tiene sentido gracias al hombre. La libertad es también la condición de una verdadera comunidad humana, basada en la solidaridad voluntaria y no en el vínculo negativo del interés, que es el único vínculo si aceptamos la idea de que el ser del hombre se define por las necesidades que la naturaleza se impone. El ideal de Fichte es, al igual que el de Rousseau, una sociedad en la que los lazos entre los seres humanos se basan en la libre cooperación y no están regulados por un contrato impuesto desde fuera.

Sin embargo, si la conciencia es el punto de partida absoluto, no puede ser la conciencia de las percepciones, como en el idealismo berkeleiano, sino la conciencia de los actos de voluntad. Su primer y esencial postulado es la obligación del pensamiento hacia sí, lo que exige que el ego cree su parte contraria, en la que se reconoce a sí mismo como su propia autolimitación. La conciencia, el yo, trae a la existencia el no-yo, a fin de imprimir en sí misma la autoconciencia creativa. La mente no se limita con la autoidentidad directamente dada, sino que exige una autoidentidad refleja, vuelta hacia sí y percibida por sí; sin embargo, para conseguirla, debe escindirse previamente en dos y objetivarse creando el mundo, que aparece entonces a él como algo externo y le permite conocerse a sí mismo. Esta dialéctica de una exteriorización autocanceladora es un directo anticipo del esquema hegeliano, pero se arraiga también en toda la historia de la teología neoplatónica y de todas aquellas doctrinas que presentan a un Dios que cobra existencia mediante su propia actividad creativa. En la versión de Fichte, los atributos

del ser divino se transfieren a la mente humana, que con su infinita autonomía es el *standard* con el que se relaciona toda otra realidad. En lo relativo al ego, ya no es aplicable la oposición entre actividad y pasividad. En la primera versión de su *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la Ciencia; 1794; II. 4. E III), Fichte escribe: «Dado que la esencia del yo consiste exclusivamente en el hecho de que se pone a sí mismo, esta autoposición y la existencia son para él uno y lo mismo... El yo sólo puede evitar poner algo en sí mismo poniéndolo en el no-yo... La actividad y la pasividad del yo son una y la misma cosa.»

El yo no es idéntico al sujeto empírico, psicológico e individual; es un ego trascendental, es decir, la humanidad considerada como sujeto, pero no puede denominarse un sujeto colectivo en tanto no hay un ser autónomo (como, por ejemplo, el «espíritu universal» de los averroístas) independiente de la conciencia individual. En otras palabras, la humanidad está presente como la naturaleza de cada hombre individual, la conciencia que cada uno debe descubrir en sí. Es gracias a esto que es posible la comunidad humana; la tarea de todo individuo es conocerse a sí mismo como humanidad.

De esta forma el ego debe establecer el mundo de las cosas, que es un producto de su libertad, pero que, una vez establecido, es una restricción de ésta que debe ser abolida. Por ello la creación del mundo no es suceso individual, sino un esfuerzo incesante por el que los productos objetivados del espíritu se reabsorben en él. Superando la resistencia de sus objetivaciones —una resistencia necesaria para su propio desarrollo—, el espíritu alcanza el estado de absoluto autoconocimiento, a través de un proceso inacabado de autolimitaciones sucesivamente superadas. El fin último de este proceso se expresa en la conciencia absoluta, pero este fin no puede alcanzarse de hecho: al igual que en la filosofía de Kant, es el horizonte que marca la meta de un progreso infinito. La conquista positiva de la libertad en los asuntos humanos exige así un perpetuo antagonismo del espíritu *vis-à-vis* cada forma de civilización establecida. El espíritu es el eterno crítico de sus propias exteriorizaciones, y la tensión entre la inercia de las formas establecidas y la elemental actividad creativa del espíritu no puede dejar de existir, pues es una condición de la existencia del espíritu o, también podemos decir, un sinónimo de ésta.

La filosofía fichteana intentó interpretar de esta forma al hombre como un ser práctico, introduciendo en la epistemología la supremacía de lo práctico, es decir, del punto de vista moral. El conocimiento humano tiene un contenido limitado por la perspectiva

práctica; la relación del hombre con el mundo no es receptiva, sino creativa; el mundo nos es dado como un objeto de obligación, y no como una fuente de percepciones ya conclusa. Sin embargo, como el verdadero propósito del yo es perfeccionarse a sí mismo, las auténticas obligaciones del hombre radican en la esfera de la educación y la autoeducación.

Una vez entendido el yo como una libertad que vence perpetuamente sus propias limitaciones, la historia humana puede ser interpretada como la historia de la lucha del espíritu en pos de la libertad. Para Fichte, como más tarde para Hegel, la historia sólo es significativa si se concibe como un progreso hacia la conciencia de la libertad. A partir de la espontaneidad no reflexiva conseguida por la fuerza de la tradición, el dominio del particularismo individual y el descubrimiento final de la razón como gobernante externo, la historia avanza hacia un estado en el que la libertad individual coincida por completo con la razón universal y en el que cesen por consiguiente las fuentes de todo conflicto humano. Así considerada, la historia es entonces una suerte de teodicea o, mejor, de antropodicea: podemos o interpretar el mal que hallamos en ella como un factor de progreso en relación a dinamismo de todo, o bien podemos pensar que es completamente irracional y desprovisto de consistencia existencial, que en breve dejará de existir y que no pertenece a la historia.

El cuadro fichteano del hombre como libertad, en el que el hombre descubre sus exigencias en el diálogo constante con la inercia de sus propias alienaciones, proporcionó la base para la crítica de toda tradición, favoreciendo a las aspiraciones hacia la libertad en la vida cultural y política. Sin embargo, resultó que la misma filosofía podía también obtener conclusiones bastante distantes de sus aparentes intenciones; de hecho, este fue el camino que siguió Fichte en los últimos años de su carrera. Durante las guerras napoleónicas, su crítica del utilitarismo de la Ilustración y su apología de los vínculos no utilitarios entre los seres humanos se combinaron con el culto de la nación como la encarnación *par excellence* de una comunidad no utilitaria y no racional. En este punto, Fichte se anticipó al pensamiento romántico. La idea de que las naciones particulares son los exponentes de los principales valores de cada época en la marcha de la historia le llevó al mesianismo germano, y la idea de la humanidad como la esencia del hombre le llevó a defender la educación estatal obligatoria como medio de ayuda al individuo para el descubrimiento de su verdadero camino en la vida. La utopía totalitaria esbozada en la obra de Fichte *Der gesch-*

lossene Handelsstaat (El Estado Comercial Cerrado; 1800) puede justificarse básicamente a partir de su filosofía de la libertad. La conexión puede trazarse hipotéticamente como sigue. Lo que el hombre necesita es descubrirse a sí mismo en su propia humanidad absolutamente libre y creativa. Esto no es ideal arbitrario, sino una ineluctable y real llamada hacia el autoconocimiento, progreso que es idéntico a la propia existencia humana. Dado que los individuos y los pueblos no se desarrollan igualmente hacia su destino final, es natural que la educación de los menos avanzados por los más avanzados fomente el desarrollo de los primeros hacia una completa humanidad. Si la tarea del estado es educar a sus ciudadanos en el espíritu de la comunidad y de la humanidad, no es extraño que los dirigentes, que conocen el significado de la humanidad mejor que los gobernados, puedan usar la compulsión para extraer la humanidad que yace dormida en cada individuo. Esta compulsión no será mayor que la expresión social de la compulsión que reside en cada individuo como su propia esencia, de la que es inconsciente hasta el presente; por ello, de hecho el móvil no será la compulsión, sino la realización de la humanidad. Como el hombre está dotado de humanidad por naturaleza, la compulsión para reunirle con su comunidad no será una violación de la libertad individual, sino una liberación de la prisión de la propia ignorancia y pasividad. De esta forma, la filosofía de la humanidad como libertad de Fichte hace posible proclamar al estado policía como encarnación de la libertad.

Fichte fue el verdadero autor de la dialéctica inmanente, es decir, de la dialéctica que no va más allá de la subjetividad humana, pero que hace de esta subjetividad su punto de partida absoluto (aunque en la última etapa de su obra Fichte volvió a la idea de un Absoluto extrahumano, de cuya libertad participa el espíritu humano). En su opinión, sujeto y objeto eran el resultado de una dualidad que buscaba una síntesis en el progreso infinito; sin embargo, como el sujeto era humano, la síntesis no podía efectuarse en la contemplación de un Absoluto extrahumano, sino sólo en la irremplazable actividad de los hombres. Dado que Fichte consideró a la humanidad como una existencia incondicional, pudo —y, hablando en propiedad, tuvo que— considerarla como existencia práctica, definida básicamente por una actitud activa hacia su propio mundo, que posee una existencia condicional en relación a la subjetividad creativa. De esta forma sentó las bases para una interpretación de la historia humana como autocreación de una especie, como el ascenso significativo y unidireccional de la libertad hacia el autoconocimiento. La historia es entonces el medio por el que

la conciencia no histórica, directamente idéntica consigo misma, avanza hacia una autoidentidad refleja. Por ello, la historia no es un fin en sí; no abarca a toda la humanidad sin excepción, sino que es un puente entre dos realidades no históricas, a saber, la conciencia en su estado inicial y como meta final de la evolución humana. El sujeto humano trascendental, arraigado en sí mismo como libertad, se divide mediante la práctica en el mundo de sujeto y objeto y, a través de la historia, vuelve en un progreso infinito a la libertad autoconsciente, cerrando así el ciclo esencial de la metafísica fichteana.

La posibilidad de interpretar esta doctrina como una apología del estado totalitario depende primordialmente de dos de sus supuestos. En primer lugar, Fichte afirma que el fin de cada individuo y el de la humanidad como un todo son completamente idénticos, que la realización de cada uno de nosotros se agota en la realización de la humanidad universal que reside en el individuo como su naturaleza propia, aunque no sea consciente de ella. Además, los seres humanos están más o menos avanzados según el grado en que han realizado su humanidad esencial. Sin embargo, aunque para Fichte la educación era primordialmente mayéutica y debía extraer la dignidad humana inherente a cada individuo, dada la amplitud con que se permitía a los más ilustrados especificar el tipo de humanidad deseable, era fácil interpretar este programa como un sistema en que se obliga a todos a realizar su propia libertad. En otras palabras, como la libertad no está ligada de ninguna manera con la diferenciación y como la realización del individuo no es más o menos que la realización de la humanidad diferenciada, la obtención de la libertad no depende de la libre autoexpresión del individuo como entidad irreductible. El ego trascendental no es un producto de la experiencia empírica humana, sino un soberano *vis-à-vis* la vida del hombre que puede plantear exigencias a ésta en virtud de su propia libertad; y también puede, al igual que Dios, acelerar el progreso de su propia libertad constriñendo al ser empírico del hombre.

13. *Hegel. El progreso de la conciencia hacia el Absoluto*

A pesar de la oposición entre los intentos de Kant y Fichte por dar una autonomía a la existencia humana, ambos mantuvieron un punto de vista esencialmente dualista. En Kant se trataba del dua-

lismo entre la contingencia del mundo de los sentidos y las formas necesarias del intelecto y entre el deber y la naturaleza humana; en Fichte era el dualismo entre el deber y la realidad, que es una condición permanente del desarrollo del espíritu y se prolonga indefinidamente en el infinito movimiento del progreso. Sin embargo, ni Kant ni Fichte superaron el dilema: o el espíritu asume la contingencia de la existencia y al hacerlo se infecta, por así decirlo, de esta contingencia, o bien prescinde de ella y también de la multiplicidad de la existencia.

El majestuoso sistema de Hegel se propuso, entre otras cosas, interpretar la naturaleza del ser neutralizando los efectos de la contingencia y, simultáneamente, conservando la riqueza y variedad del universo. Al contrario que el idealismo de Schelling, Hegel no quiso reducir el ser a la indiferenciada identidad del Absoluto, en la que la multiplicidad y variedad de la realidad finita se pierden o se presentan como una ilusión y, una vez más, en oposición a Kant se negó a considerar al sujeto pensante como abandonado a la experiencia de esa variedad y multiplicidad, presentes a él para siempre como un dato sin razón o significado. Su propósito fue interpretar el universo como algo completamente significativo, sin por ello sacrificar su diferenciación. Esto exigía, según sus palabras, «una autocreación del reino del detalle y una distinción autodeterminante de configuraciones y formas» (*Fenomenología del Espíritu*, Prefacio).

Pero un Espíritu libre de la contingencia es lo mismo que un Espíritu infinito. Pues, en la medida en que el objeto es algo ajeno al sujeto es una limitación de éste, una negación; una conciencia limitada es finita y el objeto, como algo extraño, es, por así decirlo, su enemigo. Sólo cuando el Espíritu se percibe a sí en el objeto, desplazando así la extrañeza y objetividad de este último, se libera de las restricciones y alcanza la infinitud; de esta forma, la variedad del ser deja de ser algo accidental. Sin embargo, a fin de que esta variedad mantenga su riqueza, el proceso de superación de la extrañeza y objetividad del mundo no debe basarse en la aniquilación del universo creado o en su consideración de una ilusión que está finalmente destinada a fundirse en la unidad del omni-absorbente Absoluto; al contrario, debe perdurar incluso una vez sucumbida, es decir, que la negación de esta variedad por el Espíritu debe ser una negación asimiladora. El término *Aufheben* o «superación» denota esta forma de negación que conserva, que salvaguarda tanto la independencia del Espíritu como la multiplicidad del ser. Sin embargo, ambas deben preservarse no sólo estableciendo una definición arbitraria del Espíritu que satisfaga estas condiciones, sino

por medio de una descripción histórica que comprenda el desarrollo todo del ser y sea capaz de dar un sentido integral a la historia del mundo y, en especial, a la de la civilización humana. Este sistema histórico debe presentar el desarrollo del Espíritu, a través del trabajo de la historia, hacia el estado absoluto. Este es el propósito de la *Fenomenología,* de Hegel, la más importante de sus obras y que contiene los gérmenes del marxismo. La *Fenomenología* presenta las sucesivas fases del desarrollo necesario de la conciencia, que evoluciona desde la pura conciencia al conocimiento absoluto por medio de la autoconciencia, la Razón, el Espíritu y la religión, y que en este conocimiento satisface el propósito del mundo, que es idéntico con el conocimiento del mundo.

Aparte de su lenguaje abstracto e inmensamente complicado, que desafía a la mente del lector en numerosos párrafos conflictivos y la sume en monstruosas ambigüedades, la *Fenomenología* tiene el defecto adicional de no sentar con claridad en qué partes de la obra las fases sucesivas de la evolución del Espíritu pretenden corresponder a las etapas reales del desarrollo cultural, y en qué partes son esquemas construidos independientemente de este desarrollo. En algunos pasajes, Hegel confirma su descripción de las etapas particulares refiriéndose a acontecimientos específicos de la historia de la filosofía, la religión o la política, como cuando habla del estoicismo o el escepticismo, la religión griega, el Renacimiento, la Ilustración, etcétera. Esto parece sugerir que está describiendo las sucesivas etapas del Espíritu encarnado en la historia de la civilización. Por otra parte, sin embargo, hallamos que el esquema temporal fenomenológico no se corresponde con la historia real. Por ejemplo, la religión es presentada como una etapa del desarrollo subsiguiente a la evolución del autoconocimiento, Razón y Espíritu, una evolución que comprende muchos elementos de los tiempos modernos, mientras que la religión data de la antigüedad. Sin embargo, una «fenomenología» no es, propiamente hablando, una clasificación atemporal, sino una presentación de la secuencia en la que hacen su aparición y llegan hasta su madurez los fenómenos. En la *Fenomenología,* de Hegel, hay muchas ambigüedades similares, que afectan a la cuestión del adecuado lugar de esta obra dentro del sistema general de Hegel. No obstante, centraremos aquí nuestra atención en algunas tendencias esenciales que afectan a la esfera de intereses de nuestro estudio.

Hegel considera como evidente que lo espiritual es el punto de partida de toda la evolución del ser: en esto sigue una tradición que arranca en los mismos orígenes de la filosofía europea y que

tiene sus principales representantes en Parménides, Platón y los neoplatónicos. El primer principio debe ser algo cuyo ser no dependa de nada más, algo que sea autónomo y se relacione sólo consigo mismo, quedando abierta al estudio la cuestión de la naturaleza de esta relación. Por ello, no puede estar compuesto por partes que se limiten unas a otras o sean mutuamente indiferentes; el ser-en-sí y el ser relacionado consigo mismo es un modo de ser que pertenece exclusivamente al Espíritu. Lo que es absoluto está por definición libre de toda restricción o limitación, es decir, es infinito, y sólo el Espíritu puede ser infinito en este sentido. Pero Hegel va aún más allá: el Espíritu no es sólo el primer principio, sino que es la única realidad. Esto significa que toda manifestación del ser, toda forma de realidad es sólo inteligible como una fase del desarrollo del Espíritu, como su instrumento o como una manifestación de la forma en que combate su propia imperfección.

Pero el Espíritu, aun existiendo por sí, no es autosuficiente. Hegel evita la dificultad de los neoplatónicos y los cristianos, que tenían que dar cuenta del mundo finito postulando a la vez la autosuficiencia del Absoluto. Para él, el Absoluto es autosuficiente en el sentido de que su autosuficiencia no necesita ayuda ninguna, pero no en el sentido de que exprese la plenitud de sus propias posibilidades. Para ello debe pasar a existir también *para* sí, es decir, como la plenitud de autoconocimiento como Espíritu. En otras palabras, debe convertirse en objeto para que pueda superar su propia objetividad y asimilarla por completo, suprimirse-conservarse a sí mismo, hasta llegar a ser existencialmente idéntico con su autoconocimiento. En este momento —y este es el rasgo más característico del pensamiento de Hegel— nuestra razón, reflejándose en la forma en que el Absoluto llega a ser, debe considerar su propia actividad como un constituyente de este proceso; pues si la evolución del Espíritu y la de nuestro propio pensamiento fueran dos realidades separadas y dispares, nuestro pensamiento será accidental a la evolución del Espíritu, o viceversa. Esto explica en parte el error de nuestras facultades cognitivas y a continuación usar éstas para considerar la naturaleza del ser, una vez la razón ha determinado los límites de su propia validez. Esta es una tarea impracticable y basada en un supuesto erróneo. Es impracticable porque nuestra razón finita no puede trazar los límites de su propia validez sin tener unos medios previos para hacerlo, ni puede existir antes de que éstos existan. El supuesto erróneo consiste en pensar que el hombre y el Absoluto son «lados opuestos» en el proceso del conocimiento, que se representa como una unión entre ambos. La Razón, el conocimiento del

Absoluto debe ser capaz de dar un significado a su propio pensamiento relacionándolo con el Absoluto; de otra forma se condenaría a una función contingente, por el intento ilusorio de abarcar un Absoluto que no comprende la actividad de nuestro intelecto acerca de él. Al pensar en el mundo debemos ser conscientes de que nuestro pensamiento es él mismo una parte de la evolución del mundo, una continuación de la propia cosa con la que se relaciona. Hegel no escribe *acerca* del Espíritu: escribe, más bien, la autobiografía del Espíritu.

Al pensar así, vemos que la forma de alcanzar el sentido de cualquier proceso de la evolución es relacionar la parte con el todo. La verdad sólo puede ser expresada en su forma completa; el significado sólo puede entenderse en relación al proceso completo, la «verdad es el todo» *(das Wahre ist das Ganze)*. Esta frase tiene un doble sentido. En primer lugar, y aparte de cualquier interpretación hegeliana, significa que el conocimiento de cualquier parte del universo es sólo significativo en la medida en que esta parte se relaciona con la historia total del ser. En segundo lugar, su significado específicamente hegeliano es que la verdad de cada ser individual está contenida en el concepto de este ser, y que cuando un ser se realiza a sí mismo despliega la riqueza de su naturaleza, que estaba previamente oculta; progresivamente se conforma al concepto de sí mismo y es finalmente idéntico con el conocimiento de sí. Este último punto tiene también un significado diferente según se aplique a un componente del universo o bien al todo. De cualquier ser particular podemos decir que al desarrollarse a sí mismo realiza lo que al principio era sólo una posibilidad (pero una posibilidad específica, no una elección de diferentes posibilidades) y de esta forma alcanza su propia verdad. En este sentido, la verdad de una semilla es el árbol que crece de ella, y la de un huevo es el pollo que surge de él. Un objeto alcanza su propia verdad alcanzando lo que era en él sólo una posibilidad. Pero Hegel va más allá: en el desarrollo del ser, considerado como un proceso simple, la verdad, o la consecución de la conformidad con el concepto, no es una conformidad meramente casual, es decir, la coincidencia de dos realidades que el Espíritu puede comparar desde fuera como se compara un cuadro con su original o el plano de una casa con la casa misma. En lo que toca al proceso de evolución del Espíritu, esta conformidad consiste en la identidad de un ser con el concepto de sí mismo, es decir, la situación final en la que el ser del Espíritu es lo mismo que el conocimiento de ese ser: el Espíritu, habiendo abandonado su propia forma objetiva, vuelve a sí mismo como concepto de sí

mismo, pero un concepto que no es meramente abstracto, sino que es también la conciencia de este concepto.

El progreso del Espíritu es así de carácter circular: termina como empezó, lo que significa que es su propia verdad o que se ha hecho consciente de lo que era en sí. Este estado final es el denominado conocimiento absoluto. Pero esta sustancia que es el Espíritu es el devenir del Espíritu hasta llegar a ser lo que es *en sí;* y sólo reflejándose este devenir en sí mismo es en sí verdaderamente el Espíritu. Es inherentemente el movimiento en que consiste el conocimiento, la transformación de este *en-sí* en *para-sí*, de la sustancia en sujeto, del objeto de la consciencia en objeto de la consciencia de sí, es decir, en objeto también suprimido como objeto o en concepto Begriff. Este movimiento es un círculo que vuelve sobre sí mismo, un círculo que presupone su comienzo y alcanza su comienzo sólo al final *(Fenom. del Esp.*, DD., VIII, 2).

Sin embargo, si la operación en la que el Espíritu crea el verdadero contenido de la historia y vuelve finalmente a sí no es vacía, es decir, si el Espíritu no vuelve simplemente a su estado original como si nada hubiera sucedido, es porque el resultado final forma un todo integral con el proceso que ha llevado a él, de forma que el Espíritu conserva al final del viaje toda la riqueza que ha acumulado en el camino. Es una operación de continua «mediación», es decir, de autodiferenciación del Espíritu, que produce de sí mismo formas siempre nuevas que luego reasimila desobjetivándolas. Así, en cada etapa sucesiva el Espíritu procede por una continua autonegación; la negación vuelve a ser negada, pero su valor perdura a pesar de ser absorbido en una etapa superior.

Pero la vida del Espíritu no rehúye a la muerte y se escapa de la destrucción; soporta su muerte y en la muerte mantiene su ser. Sólo alcanza su propia verdad cuando se halla a sí mismo en la extrema desolación Zerrissenheit... El Espíritu es esta fuerza sólo mirando a lo negativo a la cara y conviviendo con ello. Esa convivencia es la fuerza mágica que convierte lo negativo en ser *(Fen. del Esp.*, Prefacio).

La primera forma de existencia del Espíritu es una conciencia que no es aún autoconciencia. Atraviesa por una fase de certeza sensorial, en la que la conciencia se distingue del objeto, pues la conciencia tiene un ser-en-sí. Lo que era un objeto ha pasado a ser conocimiento de un objeto, de forma que el ser se ha convertido en ser-en-sí-para-la-consciencia. Al mismo tiempo, la consciencia cambia de carácter y se libera gradualmente de la ilusión de estar lastrada por algo extraño. Entonces, cuando la consciencia aprehende

el carácter específico de las cosas y comprende su unidad, se convierte en consciencia perceptiva, o simplemente percepción. En la percepción, la consciencia alcanza una nueva etapa, que consiste en aprehender la generalidad del fenómeno individual. Toda percepción real contiene un elemento general: a fin de conocer que un fenómeno presente está presente, debemos aprehender el «ahora» como algo distinto de la percepción en sí, derivando un elemento abstracto del dato concreto. De igual forma, cuando aprehendemos la individualidad de algo podemos hacerlo sólo por medio de una concepción abstracta de la individualidad, y estamos al nivel del conocimiento generalizado cuando llegamos a ser conscientes de la individualidad como tal. En realidad, «esta cosa misma» es inexpresable: el lenguaje pertenece al reino de la generalidad, y también toda percepción tan pronto como la expresamos. La percepción, al introducir la generalidad en el mundo de los sentidos, desborda la concreción del objeto dado al mismo tiempo que la conserva. Una vez más, el objeto se distingue por sus diferencias particulares con otros objetos, y esta oposición es la que le otorga su independencia; pero al mismo tiempo le priva de esta independencia, pues la independencia que consiste en ser diferente de otras cosas no es una independencia absoluta, sino una dependencia negativa en algo más. El objeto se disuelve en un conjunto de relaciones con otros objetos, de forma que es sólo un ser-en-sí en la medida en que es un ser-para-algo-más, y viceversa. La comprensión de esta forma de generalidad en el mundo de los sentidos significa la entrada de la consciencia en el dominio del intelecto. El intelecto es capaz no sólo de aprehender lo general a partir de lo concreto, sino también de aprehender la generalidad como tal, en el pleno sentido de su existencia conceptual. Abarca el mundo supersensorial por su oposición al mundo de los sentidos. En esta oposición, ambos mundos se hacen mutuamente relativos en la consciencia: cada uno de ellos puede entenderse sólo como la negación del otro, conteniendo cada uno en sí a su propio opuesto y volviéndose así infinitos, pues la infinitud es la superación de las barreras impuestas al ser por algo extraño a él; un mundo se hace infinito incluyendo en sí mismo lo que previamente había sido su limitación. De esta forma, cuando el concepto de infinito pasa a ser un objeto de la consciencia, ésta se vuelve autoconsciencia o autorreflexión.

El autoconocimiento es consciente de que el ser-en-sí del objeto es su forma de existir para otro; se propone poseer al objeto y suprimir su objetividad. El autoconocimiento tiende por propia naturaleza hacia esta infinitud que ha hecho suya conceptualmente.

Por otra parte, el autoconocimiento existe en y para sí sólo, en virtud del hecho de que es reconocido como tal por otro autoconocimiento. Todo autoconocimiento es un medio a través del cual cualquier otro se une consigo mismo. En otras palabras, este autoconocimiento de un ser humano existe sólo en el proceso de la comunicación y mutua comprensión de los seres humanos; es un error imaginar un autoconocimiento que se considere a sí mismo como el punto de partida absoluto. Pero la presencia de otro autoconocimiento como condición del primero es también una limitación de este último y un obstáculo para el logro de su infinitud. Por ello hay una natural tensión y antagonismo entre los autoconocimientos en presencia de otros. Es una lucha a muerte, en la que cada autoconocimiento se expone voluntariamente a la destrucción y que hace que uno de ellos pierda su independencia y sea sometido por el otro. Surge así una relación amo-esclavo, y esta dependencia mutua es el comienzo de desarrollo del espíritu por el trabajo humano. El amo ha esclavizado al objeto independiente, utilizando al esclavo como instrumento. El esclavo somete a las cosas a un tratamiento que ha sido anteriormente planeado deliberadamente; es decir, en el Espíritu; pero realiza la tarea impuesta por el amo y señor, y es este último sólo quien verdaderamente asimila el objeto en sí, usándolo. Pero en este proceso, que parece afirmar al objeto como extensión espiritual del amo, ocurre lo contrario de lo que sería de esperar de la relación amo-esclavo. El trabajo significa una abstención de ocio, la represión del deseo; en el caso del esclavo es una perpetua abstención por temor al amo, pero en este temor, el autoconocimiento del esclavo alcanza al ser en sí y la represión da forma a los objetos; el esclavo considera al ser de las cosas como una exteriorización de su propia consciencia, y de esta forma el ser-en-sí es devuelto a la conciencia como algo propio. En el trabajo, que es por así decirlo la espiritualización de las cosas, el autoconocimiento del esclavo descubre su propio significado, aunque apareció sólo realizando el significado del otro. En el trabajo servil, el hombre se perfecciona a sí mismo en humanidad mediante la activa asimilación espiritual del objeto y por la aptitud para el áscesis. Sin embargo, esta etapa no es una etapa de libertad o de unidad de sujeto y objeto: el autoconocimiento como objeto independiente es distinto del objeto independiente como autoconocimiento.

La siguiente forma de autoconocimiento es la consciencia pensante que se aprehende a sí misma como infinita y es por ello libre. Cuando pienso, estoy dentro de mí y soy libre; el objeto deviene mi ser-para-mí. Esta forma de libre autoconocimiento es la de la

filosofía estoica, que se niega a reconocer a la esclavitud y mantiene que la libertad espiritual es independiente de las condiciones externas. La esencia de esta libertad es el pensamiento en general; el pensamiento se retira a sí mismo, abandona el intento de asimilar al objeto y se declara indiferente a la cuestión de la existencia natural. Esta negación moral de las cosas es llevada a su extremo por el escepticismo, que las niega incluso intelectualmente, declara la no-existencia de todo «otro» y niega la multiplicidad del universo. La consciencia escéptica niega tanto al objeto como a su propia relación con él. Sin embargo, es víctima de una contradicción, pues se propone conseguir una autoidentidad negando el hecho de las diferencias en el mundo, aun cuando en este mismo hecho se hace consciente de su propia contingencia, que es lo opuesto a la autoidentidad. Cuando se percibe esta contradicción, tenemos una conciencia infeliz, sitiada entre la conciencia de sí como ser autónomo y como ser contingente. Este estado dividido tiene su muestra en el judaísmo y en la primitiva cristiandad. La consciencia se ve confrontada con el supramundano ser de Dios, en el que de hecho está incluida, pero en oposición a la inmutabilidad de Dios; humildemente reconoce su propia contingencia individual en presencia de la divinidad, pero no conoce su propia individualidad en su verdad y universalidad. La individualidad impotente percibe las renuncias por parte de Dios incluso en los resultados de su propia actividad, pero en los actos consiguientes de acción de gracias redescubre su propia realidad y alcanza la siguiente etapa de evolución espiritual, la etapa de la Razón.

La Razón es la afirmación de la consciencia individual como una consciencia autónoma y segura de sí misma; expresa esta certeza en doctrinas idealistas que aspiran a considerar toda la realidad como algo incluido en la consciencia individual. Sin embargo, este idealismo racionalista es incapaz de hallar lugar, dentro de sus fronteras, a la plena variedad de la experiencia, que declara sin importancia para él. Al hacerlo cae, sin embargo, en una contradicción, pues intentando afirmar la independencia de la Razón reconoce, sino más que por su indiferencia, la existencia de algo que, como en la doctrina de Kant, está fuera de la unidad de la apercepción. Además, se ve obligado a cobrar conocimiento de otro ego como diferente del propio y en consecuencia como limitación del propio ser. Sin embargo, la Razón confía en descubrirse a sí misma en el mundo y en suprimir la «otreidad» del ser natural; esto lo hace, primeramente, en la observación científica (la Razón como observadora), con el propósito de volver la evidencia de los sentidos en conceptos,

y, acto seguido, estableciendo leyes que eliminen al ser sensorial, para reconocer como real sólo a aquello que satisface pura y simplemente las condiciones de la ley. Sin embargo, la realidad no asimilada no puede ser invalidada de esta forma. La Razón se enfrenta constantemente con la contradicción entre sus exigencias y el mundo que encuentra ante sí. La consciencia se ve así sometida a un conflicto interno, debido a la oposición crónica entre lo que es dado y los fines propuestos por la Razón. Es la tensión entre la individualidad y la universalidad, entre la ley y el individuo, entre la virtud y el curso real de la historia.

Este último punto tiene una especial importancia, pues plantea la cuestión general de la relación entre los imperativos morales y la realidad existente. En la oposición entre la virtud y la historia, la primera está llamada a sucumbir.

La virtud es así vencida por el desarrollo del mundo, porque el verdadero fin de la virtud no es de hecho más que la esencia abstracta privada de realidad... La virtud pretendía conducir el bien a la realidad efectiva mediante el sacrificio de la individualidad, pero el ámbito de la realidad efectiva no es más que el de la individualidad. El bien debía ser lo que es en sí y aquello que se afirma en oposición a lo que es; pero el ser en sí, tomado en su real verdad, es simplemente el *ser* mismo. El en sí es, ante todo, la abstracción de la esencia frente a la realidad efectiva; pero la abstracción es precisamente lo no verdadero, lo que es solamente para la conciencia. Esto significa que el mismo [el elemento implícitamente inherente] es lo que es efectivamente real, pues lo real es, esencialmente, lo que es para otro, o bien el ser. Pero la conciencia de la virtud reposa sobre esta distinción entre el en sí y el ser, distinción que no es verdaderamente válida... El curso del mundo supone así la victoria sobre lo que, en oposición a él, constituye la virtud; supone la victoria sobre aquello que tiene por esencia la abstracción privada de esencia (*Fen. del Esp.*, C. V. B., c. 3).

Esta es la expresión, en términos más complejos, del clásico aforismo del Prefacio a la *Filosofía del Derecho*: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.» Hegel considera como un engaño de la Razón el plantear una oposición básica entre el curso real de la historia y las exigencias «esenciales» del mundo, una oposición en la forma de un conflicto entre el ideal normativo derivado de la propia Razón y de las realidades del Espíritu que evoluciona en el ser. Esta crítica de Hegel va dirigida tanto contra Fichte como contra los románticos: el error de postular un conflicto eterno entre el imperativo racional y el mundo existente radica

en el hecho de que la Razón no es aún capaz de comprender a la realidad como gestación de la Razón, de forma que la realidad aparece constantemente como algo contingente que ha de ser superado. Es esta la cuestión sobre la que se han planteado los principales conflictos de interpretación entre los sucesores de Hegel. ¿Quiso decir Hegel que está de acuerdo con una Razón que se acomoda *ex animo* a la realidad encontrada en todo su detalle, no siendo el mundo en cada momento más que una etapa necesaria en la evolución del Espíritu, de forma que su doctrina es una logodidea destinada a probar que «lo que es, está bien»? O, por el contrario, ¿tiene la Razón el deber de investigar qué partes de la realidad existente están realmente de acuerdo con los principios de su evolución, reservándose así el derecho a juzgar cualquier situación particular? Es difícil resolver la ambigüedad del hegelianismo en este punto capital. De hecho, Hegel no intenta aplicar juicios morales a la historia del pasado, sino más bien intenta comprenderla, con todos sus horrores, como el trabajo del Espíritu en pos de la libertad. Por otra parte, limita a la filosofía a ser la conciencia del proceso histórico del pasado y le niega el derecho a inmiscuirse en el futuro, a la vez que proclama que su propia filosofía representa la emancipación final del Espíritu de las trabas de la objetividad. Podemos así decir que, en lo que respecta al pasado, su filosofía es una justificación razonada de la historia en relación a su objetivo final, mientras que en lo que toca al futuro, Hegel opta, por así decirlo, por suspender el juicio.

Este punto de vista se confirma cuando se transfiere el acuerdo entre la esencia en desarrollo y la existencia real al caso del ser humano individual. El individuo se conoce a sí mismo sólo por su propia acción: su naturaleza se revela en su actitud hacia el mundo y en la forma en que expresa esta actitud en la práctica. Lo que el hombre hace *es* él mismo: la actividad no es otra cosa que el traer a la existencia a la probabilidad, el despertar del talento potencial. Pero si esto es así, no podemos hallar reglas en el sistema hegeliano que nos permitan, en una situación determinada, distinguir entre lo que «esencial», ya sea en el caso individual o en el contexto de la historia, de lo que es una distorsión y corrupción de esta esencia. De hecho, parece natural suponer que la realidad fáctica es en general la satisfacción de las posibilidades de desarrollo del Espíritu, que existe en la medida en que se manifiesta a sí mismo («La esencia debe revelarse a sí misma», dice Hegel en su *Lógica)*, y que no se presenta como una elección entre diferentes vías de

desarrollo, sino que despliega la única posibilidad que contiene en sí mismo.

Resumiendo: cuando la Razón ha ganado la certeza de que es ella misma su propio mundo y de que el mundo es ella misma, y cuando conoce así que es realidad objetiva y que esta realidad es al mismo tiempo su ser-para-sí, la Razón se convierte en Espíritu en el sentido más estrecho del término, es decir, como limitada a la etapa de desarrollo de la consciencia. La Razón en la forma del Espíritu se reconoce a sí misma en el mundo, es decir, ve el mundo como algo racional y lo libera de la contingencia, pero al mismo tiempo no considera al mundo como un engaño, sino como una realidad en la que se actualiza a sí misma. No es el tipo de Razón que se separa del mundo y se coloca por encima o a su lado, que no está preparada ni para confiar su propia contingencia al mundo del ser ni, por otra parte, a obtener para sí una autonomía ilusoria declarando que el mundo es mera apariencia. Se sitúa en oposición a la solución de Kant, como también a la de los románticos e idealistas. El Espíritu se actualiza a sí mismo en el mundo de la ética, la cultura y la conciencia moral. «Pero sólo el Espíritu que es objeto para sí mismo en la forma de Espíritu Absoluto es consciente de ser una realidad libre e independiente en tanto es consciente de sí» (*Fenom. del Esp.*, CC.., VII, Introducción). El Espíritu consciente de sí como Espíritu es el Espíritu que actúa en la religión, es decir, en la acción del Ser Absoluto como autoconocimiento del Espíritu. La primera actualización del Espíritu es la religión natural; la supresión de esta naturalidad lleva a la religión del arte, y cuando la unilateralidad de ambas etapas ha sido superada, aparece una religión sintética en la que está directamente presente el «Yo» del espíritu y la realidad se identifica con él. Sin embargo, la religión no es el cumplimiento final de la actividad del Espíritu, pues en ella el autoconocimiento del Espíritu no es un objeto de su consciencia, no ha sido superada su propia consciencia. La forma final del Espíritu es el conocimiento absoluto, es decir, el puro ser-para-sí del autoconocimiento. El ser, la verdad y la certeza de la verdad son ahora una y la misma cosa; todo el contenido del espíritu, acumulado en el curso de la historia, asume la forma del yo. La objetividad como tal ha sido eliminada y el Espíritu discurre consigo mismo, imbuido con la plenitud de la variedad creada a través de la historia y al mismo tiempo libre de toda «otreidad», por la que antes estuvo limitado, y de todas las diferencias que surgieron en cada etapa entre ser, concepto y consciencia conceptual.

A pesar de todas las ambigüedades de la *Fenomenología del*

Espíritu, la incertidumbre de la relación entre las necesidades de desarrollo de la consciencia y la historial real de la civilización, y la inmensa dificultad de seguir las transiciones entre las sucesivas etapas de *autonegación* del Espíritu y de reasimilación de sus propias exteriorizaciones, a pesar de todo esto, la épica metafísica de Hegel proporciona claves suficientes acerca de sus intenciones generales. Hegel insiste en que nuestros actos de conocimiento influyen no sólo al objeto del conocimiento, sino también al hecho de que es conocido; en el acto cognitivo por el que el Espíritu asimila las cosas, éste debe comprender su relación presente con ellas. Aspira así a un punto de vista observacional desde el que son explicables por igual la realidad y el pensamiento de ésta, un punto de vista que comprende tanto al ser como a la comprensión del ser. Sólo desde este punto de vista, si puede adoptarse, el mundo y el intelecto perderán su contingencia; de otra forma, uno u otro deben ser inexplicables o arbitrariamente descritos como mera apariencia. Al mismo tiempo notamos que incluso la frase «punto de vista observacional», es incorrecta; si el intelecto fuera capaz de contemplar su propia relación con el mundo, esta contemplación sería un nuevo tipo de relación, no abarcada por la autodeterminación, con lo que no habría un final en la ascensión a puntos cada vez más elevados, mientras que la consciencia se situaría en algún inexplicable lugar fuera del mundo y fuera de sí. Por ello, la eliminación final del extrañamiento entre el Espíritu y el objeto debe ser al mismo tiempo la eliminación efectiva de la propia objetividad del objeto, y no una mera comprensión teórica del objeto como de una consciencia alienada: el objeto y el conocimiento de él deben coincidir en unidad.

Si la supresión de la oposición entre sujeto y objeto fuera meramente un ideal regulador para fines del pensamiento, y no un estado realmente asequible en el curso del desarrollo finito, entonces la actuación del Espíritu sería vana. El progreso podría proseguir por siempre, pero no sería un progreso real, pues la meta estaría infinitamente lejos. Desde este punto de vista, Hegel, especialmente en su *Lógica,* denuncia la idea de «infinitud espúrea», que halla en las doctrinas de Kant y Fichte. En su visión del progreso se eterniza el antagonismo entre el orden de la naturaleza y el de la libertad, entre el deber y el ser, de forma que la *finitud* se vuelve algo absoluto e invencible.

La comprensión persiste en esta tristeza de finitud haciendo al no-ser la determinación de las cosas y, al mismo tiempo, haciéndole imperecedero y absoluto. Su transitoriedad sólo puede concluir o perecer en su otro, en lo afir-

mativo; su finitud se separaría de ellas; pero es su inalterable cualidad, es decir, su cualidad que no se comunica a su otro, esto es, su afirmación; por ello, es eterno... Pero con certeza, ninguna filosofía u opinión o comprensión se dejaría unir al punto de vista de que lo finito es absoluto; lo finito es sólo finito, no imperecedero; esto viene directamente implicado por su determinación y expresión. (*Ciencia de la Lógica*, Lib., I, 2, B, c.)

Si consideramos la infinitud como la mera negación de la finitud, el mismo concepto de infinitud depende de la finitud, considerada como la realidad básica; la infinitud es meramente el extremo de la finitud, de la que no puede liberarse, y es por tanto una infinitud finita o «espúrea». Contrariamente a esto, una infinitud afirmativa y verdadera es la negación de la finitud concebida como una negación; es entonces la negación de una negación, una victoria real sobre la finitud, una translación de la finitud más allá de sí misma. Sólo cuando la finitud, a causa de sus contradicciones, muestra ser infinita, y cuando lo finito, deviniendo auténticamente finito, entra en la finitud, sólo entonces asumirá la infinitud un valor positivo. Por ello, «el progreso hasta el infinito» o la idea de una ilimitada autoperfección, la *aproximación* eterna de la realidad a un ideal, es una contradicción interna, pero de carácter inerte, que se repite una y otra vez sin cambio y no lleva a ninguna parte. Es el tedio de la monótona insatisfacción; por el contrario, la auténtica infinitud, «como la vuelta consumada a sí, la relación de ésta consigo misma, es ser, pero no un ser indeterminado, abstracto, pues es puesto como negación de la negación; ... la imagen de la verdadera infinitud, replegada hacia sí, se convierte en el círculo, la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerca y siempre presente, sin principio ni fin» (*ibid.*, cap. 2, C, c).

Como hemos visto, Hegel considera la noción de progreso infinito como algo lastrado por una contradicción interna y no-dialéctica. Si la idea de un desarrollo ascendente en general ha de tener algún sentido, debe ser un desarrollo con un término efectivo a la vista. La eliminación de la contingencia del Espíritu y la conquista de la libertad deben ser realmente posibles; decir que pueden ser alcanzadas en el infinito es lo mismo que decir que no pueden ser alcanzadas en absoluto. Si la historia del ser es inteligible, si se puede dar algún sentido a la dialéctica en la que el Espíritu lucha con sus propias objetivaciones, esto sólo puede ser en relación a un Absoluto *real*, y no a un Absoluto que es meramente un poste indicador de un lugar que el Espíritu sabe que nunca alcanzará, es decir, de un lugar que no existe.

Resumiendo, la dialéctica hegeliana no es un método que pueda

separarse de la materia a la que se aplica y transferirse a cualquier otra esfera. Es una narración del proceso histórico por el que la consciencia supera su propia contingencia y finitud a través de una constante autodiferenciación.

14. *Hegel: la libertad como meta de la historia*

Esta superación de la contingencia es lo mismo que la libertad del espíritu. La evolución del Espíritu desde este punto de vista es desarrollada por Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Las *Lecciones*, publicadas después de su muerte, son, junto con la *Filosofía del Derecho*, una de sus obras más populares y leídas. Al contrario que la *Fenomenología del Espíritu*, están escritas en un lenguaje claro y directo, razón por la cual han servido de modo especial para la formación del estereotipo de la doctrina de Hegel. Su filosofía de la historia es una narración de la búsqueda de libertad del espíritu a través de la diversidad de sucesos pasados.

Según Hegel, el significado de la historia puede descubrirse, pero este significado no lo revela la propia historia, sino que más bien utiliza a la historia como instrumento. La libertad es al espíritu lo que la gravedad es a la materia *; pero el espíritu debe afirmar su propia naturaleza elevando primero su libertad a la dignidad de libertad-para-sí, de libertad autocognoscente. Esta libertad es equivalente al ser-en-sí, es decir a aquel estado de ser no limitado por objetividad extraña alguna. En el curso de la historia humana el espíritu llega a ser aquello que ya era en sí; sin embargo, no arroja las riquezas que ha acumulado en el viaje, como si fueran una escalera innecesaria después del ascenso, sino que las conserva. «La vida del espíritu en la historia es un curso cíclico de distintas fases *(ein Kreislauf von Stufen)*, en parte actuales, en parte surgidas ya en una forma pasada (...). El espíritu sigue teniendo en su fondo actual los momentos *(Momente)* que parece tener detrás de sí» *(Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Introducción)* **. La naturaleza no contiene en sí el elemento de la libertad y, consecuentemente, no hay progreso en ella, sino sólo cambios

* Esta frase famosa es de Hegel: *Lecciones...*, pág. 62. Escribió «espíritu» con minúscula, como hace Gaos.

** Se cita por la traducción clásica de José Gaos: *Lecciones...*, pág. 150; Revista de Occidente, 1974. Kolakowski suele citar con poco rigor, sin indicar la página y, como en este caso, omitiendo fragmentos sin hacerlo constar.

y una infinita repetición de lo mismo. La naturaleza es, sin embargo, una condición indispensable para la actuación del espíritu humano, y como tal tiene su lugar en la economía divina. Pero el progreso real del espíritu tiene lugar en la historia de la humanidad y especialmente en la evolución de las civilizaciones, a través de la cual el espíritu humano consigue un progresivo autoconocimiento de su libertad. La historia resulta inteligible como un todo si la consideramos como el desarrollo de la conciencia de la libertad, un desarrollo necesariamente determinado en sus líneas esenciales. En el antiguo Oriente sólo un hombre, el gobernante despótico, disfrutaba de libertad, y todo lo que aquel mundo sabía de la libertad se expresaba en el capricho del tirano. La Grecia y Roma antiguas tuvieron una noción elemental de la libertad y supieron que algunos de sus ciudadanos eran libres, pero sin llegar a saber que el hombre como tal es libre. Este reconocimiento sólo tuvo lugar con la civilización cristiano-germánica y constituye una conquista esencial e inalienable del espíritu humano.

La historia del mundo es también la historia de la Razón, es decir, su curso sigue un designio racional que el ojo del filósofo es capaz de percibir. A primera vista, es cierto, la historia parece ser un caos de arrebatos pasionales y confusas luchas, en el que la colisión entre los intereses del individuo y los del grupo da lugar a resultados irracionales y accidentales; la masa de sufrimientos y desgracias humanas no sirve a ningún propósito útil y queda sumergida bajo la indiferencia del tiempo. Pero, de hecho, la situación es muy diferente. Las pasiones individuales, que son el soporte de la actividad humana, desempeñan un papel en el progreso de la evolución independientemente de la voluntad de los individuos, y son instrumentos de la sabiduría de la historia, que utiliza astutamente para sus propios fines acciones motivadas por intenciones individuales. La historia no es, pues, inteligible si la intentamos entender psicológicamente examinando los motivos de sus agentes individuales; su significación radica en un proceso no incluido en ninguno de estos motivos, sino que los utiliza para cumplir la finalidad por la que existe el espíritu. Los motivos subjetivos de los actos humanos no son accidentales, pues están relacionados con un designio predominante que antecede tanto a la historia como al sujeto individual. Es cierto que, según Hegel, esta «razón es inmanente a la existencia histórica y se cumple en ella y a través de ella» (*Lecciones*, Introducción), pero esto no significa que las leyes de actuación de la Razón universal fueran creadas por vez primera por la historia empírica. La Razón es inmanente a la historia de la misma

forma que lo es el Dios cristiano, encarnado en una forma humana; su finalidad sólo se cumple a través de la historia, que es, por así decirlo, el cuerpo de la deidad, pero es una finalidad no determinada por la historia.

La finalidad de la actuación del espíritu en la historia no es en modo alguno satisfacer los deseos humanos. «La historia del mundo no es el escenario *(Boden)* de la felicidad. Los períodos de felicidad son páginas en blanco en la historia, pues son períodos de armonía, es decir períodos en los que la antítesis está en suspenso» *(ibidem)*. La humanidad atraviesa por etapas de luchas y antagonismos, de sufrimiento y opresión, a fin de cumplir su propia llamada, que es también la del espíritu universal. «El hombre es un objeto de existencia en sí sólo en virtud de lo divino que hay en él, es decir de aquello que al principio designamos como Razón y que, a la vista de su actividad y fuerza de autodeterminación, fue denominado Libertad» *(ibidem)*.

Una vez hemos entendido esto podemos juzgar por nosotros mismos las utopías e ideales que los hombres han opuesto, siguiendo su capricho, a la pobre realidad. La Razón justifica la historia cuando ésta es deducida de ella y condena a la vanidad y la ineficacia a todos los modelos arbitrarios de una sociedad perfecta. Aun cuando éstos estén de acuerdo con las justas exigencias y derechos del individuo, «el interés del espíritu del mundo predomina sobre los intereses individuales». Este derecho del espíritu se actualiza con una inexorable necesidad, según la autodeterminación propia del espíritu.

Todas las formas y aspectos de la civilización —el derecho y el Estado, el arte, la religión, la filosofía— tienen su lugar definido en el progreso del espíritu hacia la libertad. Gracias a ellos, la conciencia racional del individuo no está condenada, como la de los estoicos, a ese tipo de libertad consistente en replegarse vanamente en uno mismo y aceptar la inevitabilidad de los sucesos externos, extraños, accidentales e incontrolables. La libertad hegeliana es la comprensión de la necesidad, pero en un sentido muy diferente al que tuvo entre los estoicos. El espíritu humano desea reconciliarse con la realidad, pero no mediante la humilde resignación que eterniza la oposición entre una autoconciencia desligada y autárquica y el curso indiferente de los sucesos. La voluntad subjetiva del hombre tiene un medio de reconciliarse con el mundo por la comprensión y afirmación de sí en él, más que por su apartamiento de él en una espúrea dignidad, simple disfraz de la desesperación. Este medio consiste en la civilización y, especialmente, en el Estado.

El Estado es el «todo ético» en el que el individuo puede realizar su propia libertad como parte de la comunidad, al precio de abandonar los antojos de su voluntad y las exigencias arbitrarias que dicte su fantasía. El Estado no es simplemente una institución inventada para la solución de los conflictos o la organización de las empresas colectivas de acuerdo con un contrato social. Como lugar de reconciliación de la voluntad subjetiva con la Razón universal es la realización de la libertad, un fin en sí, «la idea divina en su existencia terrenal» y la única realidad que da valor a la vida individual. «Todo valor y toda realidad que el hombre posee, la debe exclusivamente al Estado» *(ibidem)*. Como forma suprema de objetivación del Espíritu, el Estado representa la voluntad general, y la libertad del individuo es una realidad cuando se basa en la obediencia a la ley, pues sólo así la voluntad obedece a sí misma. En esta subordinación deja de existir oposición entre libertad y necesidad, pues la necesidad prescrita por la Razón de la historia no actúa mediante compulsión, sino a través de la libre voluntad. Hegel no afirmó que la esfera privada deba ser absorbida completamente por la voluntad colectiva institucionalizada en los órganos del Estado: por el contrario, creyó que el Estado es un mediador entre las esferas de la vida privada y la vida colectiva y que sus instituciones son la expresión corporeizada de esta mediación, pues el interés privado de los servidores del Estado es idéntico al interés colectivo. En el caso de los demás miembros de la sociedad, las restricciones impuestas a sus deseos e impulsos personales, lejos de constituir una limitación de su libertad, son la condición de ésta. Es cierto que el Estado no tiene otra realidad distinta a la de sus ciudadanos, pero esto significa que la voluntad del Estado pueda estar determinada por la colectividad de sus opiniones privadas e individuales. La voluntad general no es la voluntad de la mayoría, sino la voluntad de la Razón histórica.

La historiosofía de Hegel fue criticada desde el principio, y es criticada todavía hoy, por dos razones. En primer lugar, se la criticaba por negar el valor independiente de la vida humana individual, atribuyendo exclusivamente al individuo la función de conformarse con las exigencias de la Razón universal y autorizando al Estado, en nombre de esas exigencias, a coartar a los individuos tanto como quisiera en razón de una libertad superior. En segundo lugar, los críticos señalaron que esta doctrina servía para justificar cualquier realidad como encomiable por el solo hecho de su existencia, que probaba de por sí el haber sido planeada por el Espíritu divino. La primera de estas objeciones se relaciona principalmente con la introducción a las *Lec-*

ciones sobre la Filosofía de la Historia, y la segunda con la introducción a la *Filosofía del Derecho*.

La objeción de que Hegel representa un apólogo del Estado totalitario se debilita en cierta medida por el hecho de que Hegel consideró el desarrollo de la sociedad no sólo como el desarrollo del espíritu absoluto a través de los sucesos históricos, sino también como la reconciliación gradual de la voluntad subjetiva con la voluntad general. Esto significa que ningún Estado que actúe por medios violentos puede satisfacer las exigencias supremas de la Razón. Es cierto que, en sus primeras etapas, el derecho aparece, desde el punto de vista individual, como un sistema externo de restricción y fuerza, pero la tendencia global del desarrollo del espíritu se dirige a la superación de esta oposición y a su interiorización en la voluntad general. El curso de la historia no empieza con una Edad Dorada; la mitología de un estado de naturaleza feliz o de un paraíso perdido es completamente ajena al pensamiento de Hegel. Al contrario, el estado de naturaleza es un estado de barbarie y desorden, y sólo con el perfeccionamiento gradual de las instituciones político-legales este estado cede el paso al pensamiento racional y a la sumisión de los impulsos individuales. Sin embargo, según Hegel, la Razón tolera sólo la compulsión del propio pensamiento. Es decir, la coerción sistemática de los individuos es el signo de una sociedad inmadura, y el progreso lleva a una situación en la que la voluntad subjetiva y la voluntad general coinciden espontáneamente a resultas de los actos de comprensión del mundo de aquellos que forman la colectividad del Estado. Es imposible que la Razón gobierne en una situación en la que tiene que afirmar sus exigencias por medio de la violencia y triunfe finalmente en oposición a las conciencias individuales; su triunfo sólo puede asegurarse mediante la madurez intelectual y la reforma consciente de los ciudadanos del Estado.

Sin embargo, es cierto que aunque Hegel no fue en modo alguno un campeón del poder tiránico que fuerza a sus sujetos a obedecer los dictados de la Razón histórica, la aplicación práctica de su doctrina significa que en cualquier situación de conflicto entre el aparato estatal y el individuo, debe prevalecer el primero. Pues en tanto no se haya transformado por completo la conciencia individual y esté todavía sometida a impulsos egoístas, de forma que no haya aún un completo y voluntario acuerdo entre la voluntad subjetiva y la Razón universal, se plantea inevitablemente la cuestión: en una situación de conflicto, ¿quién debe decidir lo que exige la voluntad universal? Dado que no hay otra institución que el Estado que pueda desempeñar esta función, y dado que el Estado es, por definición, la encarnación de

la Razón, en los casos de conflicto debe jugar el papel de la Iglesia medieval, es decir, ser el único intérprete autorizado del mensaje divino. Por ello, aunque el ideal de Hegel fue la completa interiorización de la Razón histórica en el alma de cada individuo, y la perfección del Estado como institución se manifestaría por la desaparición de la necesidad del uso de la fuerza, en los casos reales de conflicto, como no hay oportunidad de apelar a la «voluntad de la mayoría» o a la voz del pueblo, el aparato estatal debe ser, independientemente de las cambiantes opiniones de los ciudadanos, el tribunal supremo ante el que no cabe apelación alguna. Hegel supone, naturalmente, que se trata de un aparato que funciona según la ley y no según el capricho de un tirano o un funcionario; pero en los casos en que la ley es ambigua o hay que modificar las leyes, el aparato estatal existente es quien tiene la última palabra. En este sentido, a pesar del énfasis de Hegel en las formas constitucionales y legales de la vida comunitaria, el aparato estatal disfruta de una posición privilegiada a sus ojos, y está legitimado para afirmarse no sólo contra cualquier individuo, sino contra todos juntos, ya que la fuerza de la Razón reside en él y no en la voluntad de la mayoría. Es cierto que, como han señalado los historiadores, la apología de Hegel de la monarquía prusiana como el Estado ideal es pertinente en tanto que describe instituciones que la Prusia de su tiempo no poseía. No obstante, y aun cuando reconoció a la legalidad como el rasgo esencial del Estado, en el que todos los ciudadanos debían ser iguales ante la ley (aunque no a la hora de hacer las leyes), la Razón personificada en los individuos particulares o incluso en una mayoría de ellos no era adecuada cuando entraba en conflicto con la autoridad. Así, a la vez que Hegel exigía que la realidad debía ser responsable ante el tribunal de la Razón, no había posibilidad de hallar Razón en este sentido en otro lugar que en el aparato estatal.

Hegel no contesta claramente a la pregunta de si en el progreso triunfal del Espíritu por la historia se preserva el valor del ser humano individual. Por una parte, el Espíritu no pierde, en el curso de su plena realización, ninguna de las riquezas de su exteriorización, y los instrumentos que utiliza para sus fines no son dejados a un lado, sino conservados como parte de su infinita riqueza. De esta forma puede parecer que la vida individual es siempre valiosa en sí misma. Pero, por otra parte, el valor del individuo radica sólo en el «elemento de la divinidad» que hay en él, y éste se realiza a sí *como un valor del Absoluto;* además, parece desaparecer por completo en la consumación final de los destinos del ser. El Espíritu, al completar su progreso, alcanza la infinitud, es decir, la eliminación de todas las limitaciones

impuestas por algo que no es él mismo; parece así que, según Hegel, el destino final de todo individuo es el de ser absorbido en el Ser universal, ya que de otra forma el Absoluto estaría limitado por el autoconocimiento de los individuos y no cumpliría su propio fin. En este punto central Hegel parece seguir, una vez más, la tradición del panteísmo neoplatónico: la abolición de la contingencia del hombre y la *realización* de la esencia humana, su autorreconciliación, debe significar su total absorción en el ser universal. No está claro en qué medida puede preservarse la individualidad en toda su riqueza una vez desaparecen todas las diferencias entre sujeto y objeto; en otras palabras, ¿cómo es posible que un ser infinito, que ha alcanzado un pleno autoconocimiento y reabsorbido todas sus propias objetivaciones, sea otra cosa que *un* ser? Finalmente debemos concluir, pues, que, en el sistema hegeliano, la humanidad se convierte en lo que es o alcanza la unidad consigo misma, sólo dejando de ser humanidad.

Podemos, por supuesto, considerar la filosofía de la historia de Hegel a la luz de sus conclusiones parciales, centrándonos en el determinismo racionalista del proceso histórico, su indiferencia de los deseos humanos individuales y su desarrollo a través de las sucesivas negaciones, haciendo abstracción del resultado final. Pero ignorar la perspectiva escatológica es privar a la doctrina de su carácter específicamente hegeliano: ni la dialéctica de Hegel ni su aplicación a la historia tiene sentido sin la escatología, la visión de la salvación final en la vuelta del ser a sí mismo.

La cuestión de la racionalidad del mundo como tal, en todos sus detalles, requiere también alguna diferenciación. De hecho, Hegel cree que sólo el proceso histórico real es creador de valores, es decir, que es vano y absurdo imaginar ideales independientemente del estado real de la historia o postular una radical oposición entre el mundo como debiera ser y como es en realidad. A este respecto, su antiutopismo es enfático y nada ambiguo. Quienes le defienden contra la acusación de adoptar una tendencia conservadora señalan con razón que Hegel cree en un tribunal de la Razón que distingue entre lo auténticamente real y lo que parece real pero no es ya «esencial», manteniendo una existencia puramente empírica y destinado a ser arrasado en breve. La «realidad» no significa, para Hegel, cualquier hecho que tiene lugar en el presente: por ejemplo, Hegel excluye de su definición del proceso civilizatorio varias formas de conducta, como por ejemplo, los caprichos personales, que no están arraigados en la voluntad de la historia. Lo que parece ser un rasgo arrolladoramente evidente e inescapablemente real de la situación presente puede no ser, desde el punto de vista de Hegel, más que la concha vacía de

una realidad pasada, mientras que algo que meramente surge de un estado latente o virtual y es difícilmente accesible a la investigación empírica, puede contener efectivamente una mayor realidad. De igual forma, un huevo que está a punto de convertirse en un pollito parece como si fuera a seguir siendo un huevo para siempre, pero de hecho está a punto de dar luz a una nueva forma que, aunque invisible, está ya madura y es lo más importante de él. En este sentido, Hegel enseñó que debemos ir en busca de lo que es «verdaderamente» real por oposición a la realidad superficial que pasa fugazmente. Esta distinción es, en su opinión, una materia de reflexión científica y no supone ningún juicio de valor opuesto a la realidad de los hechos. Esta evaluación abstraída de la necesidad histórica era, en opinión de Hegel, un síntoma de la estéril obstinación de Fichte y los románticos. Esto no quiere decir que prescribiera hallar lo que era necesario y a continuación inferir de ello lo deseable, sino más bien que rechazó la dicotomía de hechos y valores. No es necesario descubrir, en primer lugar, lo que es real y después evaluarlo. Los actos de comprensión del mundo no están divididos: en el mismo acto en que percibimos algo como parte de la Razón evolutiva, lo aceptamos. La distinción positivista entre juicios de hecho y juicios de valor no tiene lugar en el sistema de Hegel, como tampoco en la religión dogmática: una vez sabemos cuál es la voluntad de Dios, no tenemos que expresar nuestra aprobación de ella en un acto individual separado. La percepción del mundo que relaciona todo detalle con la voluntad del absoluto no supone tampoco esta dicotomía: consiste en actos de comprensión ligados con actos prácticos de afirmación. La sumisión del intelecto a la autoridad del Absoluto es un todo indivisible compuesto de la simultánea comprensión y la confianza en su sabiduría.

Sin embargo, toda vez que sería erróneo considerar que Hegel aprobaría cualquier parte de la realidad existente por el mero hecho de su existencia, surge inevitablemente la pregunta: ¿por qué criterios hemos de juzgar si un rasgo determinado es o no «real»? ¿Quién tiene que decidir y sobre qué base si una determinada situación es un fraude desprovisto de energía o está aún llena de vitalidad? Ciertamente no bastarán criterios puramente empíricos. ¿Cómo apelaremos en la práctica a la Razón universal para que nos diga, por ejemplo, si una institución o forma de Estado ha dejado de tener utilidad o es todavía racional? El sistema hegeliano no proporciona una respuesta a esta pregunta. Cuando el Espíritu se propone interiorizar su libertad en los intelectos individuales, podría parecer que una forma contra la que los individuos empíricos están en rebelión debe ser por esta razón irracional, por lo que deberíamos condenar a los

sistemas políticos que están en oposición indudable a la mayoría de la población. Pero, por otra parte, se nos dice que el *consensus omnium* no es un criterio válido y que todos los hombres, o casi todos, pueden estar en oposición a la correcta Razón, ya que «los asuntos del Estado son asuntos de conocimiento y educación y no cuestión de la gente» *(Lecciones,* Introducción). De esta forma volvemos a la apología conservadora de las instituciones existentes, fuera de las cuales no hay posible apelación a otra realidad empírica que sirva para interpretar los mandatos de la Razón.

Aunque en este punto fundamental el pensamiento de Hegel acusa una gran ambigüedad, está claro que son necesarias pocas dificultades y glosas si optamos por interpretarlo en sentido conservador, ya que de esta forma tenemos una indicación de los principios a partir de los cuales hay que condenar a las cosas, mientras que si adoptamos el «principio crítico» no tenemos certeza alguna sobre qué criterios aplicar.

La cuestión puede evitarse aparentemente haciendo referencia al famoso pasaje del prefacio a la *Filosofía del Derecho,* en que Hegel afirma que la filosofía siempre llega tarde y puede solo interpretar un proceso ya completo: «Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer» *. Desde este punto de vista nuestros pensamientos acerca del mundo carecen de significación para los fines de la evaluación práctica, ya que no podemos juzgar el futuro, sino sólo intentar entender el pasado. No es cuestión entonces de debatir si debemos aceptar el presente como una simple realidad o juzgar sus rasgos empíricos mediante las exigencias trascendentes de la razón, ya que como filósofos nos concierne sólo lo irrevocablemente pasado y no el mundo presente o sus perspectivas de futuro. Pero para fines prácticos esta actitud lleva a una aceptación conservadora del *status quo,* ya que nos prohíbe especular acerca de lo que podría ser mejor. Por ello, el mensaje final del hegelianismo no es la oposición entre la Razón y un mundo no razonable, sino la contemplación del mundo como *a priori* razonable. No sabemos qué partes del mundo existente son o no son verdaderos instrumentos del espíritu: por ejemplo, no podemos estar seguros de si el espíritu ha dejado de utilizar criminales para sus fines. El individuo no tiene reglas de moralidad que pueda oponer a la supremación del proceso histórico. En el sistema de Hegel, la rebelión contra el mundo existente *puede* estar justificada en un caso particular, pero no tenemos medios de saber si lo está o

* *Filosofía del Derecho,* traducción de J. L. Vernal, pág. 26.

no hasta que se ha realizado su destino. Si resulta triunfante, es una prueba de que era históricamente correcta; si es aplastada, habrá sido tan solo una estéril reacción contra lo «que debía haber sido» (*Sollen*). Los vencidos son siempre los malos.

Hasta este punto de nuestra exposición nos hemos interesado por las doctrinas que presuponen que el hombre no es lo mismo en su ser empírico que en su realidad o esencia, y que el imperativo básico es que ambos deberían volver a ser idénticos de nuevo. Esto lleva a dos alternativas: o la esencia del hombre no está sólo fuera de la vida empírica humana, sino también de la humanidad, de forma que la «vuelta del hombre a sí mismo» no es una vuelta a sí, sino una realización del Absoluto, en la que desaparece el carácter particular de la humanidad sin dejar rastro; o bien, como en Kant y en Fichte, la realización de la esencia del hombre es un proceso infinito. En ambos casos, el progreso de la humanidad hacia su realización es dictado, o bien por el Absoluto, que precede a la humanidad, o por la humanidad, que precede a la naturaleza humana real: la existencia humana no tiene su raíz en sí misma como forma natural de Ser. Con la concepción de la humanidad a sí presente como Absoluto en su propia finitud, y el rechazo de todas las soluciones que suponen la autorrealización del hombre por la realización o el mandato de un ser absoluto precedente, apareció una nueva posibilidad filosófica y una escatología. Esta nueva perspectiva filosófica es la sistematizada en la obra de Marx.

Capítulo 2

LA IZQUIERDA HEGELIANA

I. *La desintegración del hegelianismo*

Al igual que otras filosofías de características semejantes, el intento de Hegel de una síntesis universal dio lugar muy pronto a resultados discordantes. Inmediatamente después de su muerte, acaecida en 1831, se puso de manifiesto que tanto su teoría general de la consciencia como su aplicación al significado de la historia y a los problemas del derecho y la política eran susceptibles de interpretaciones diferentes y contradictorias. En particular, no estaba claro en qué medida el conservadurismo político de Hegel era una consecuencia natural de su filosofía de la historia, o bien si podía separarse de ésta como una opinión privada y personal. Para los intérpretes de Hegel de tendencia radical, parecía evidente que una filosofía que proclamaba el principio de la negatividad universal, que consideraba a cada fase sucesiva de la historia como la base de su propia destrucción, una filosofía que presentaba el proceso crítico y autoaniquilador como la ley eterna del desarrollo espiritual, no podía conceder consistentemente la legitimidad de cualquier situación histórica o reconocer a cualquier tipo de estado, religión o filosofía como irrefutable y definitiva.

La doctrina de Hegel, aparte de las explícitas ideas políticas que incluye, encierra dos cuestiones esenciales que parece difícil reconciliar y probablemente son contradictorias al menos en algunas de sus consecuencias. Por una parte, el hegelianismo era inexorablemente anti-

utópico: condenó expresamente el punto de vista que, frente a una determinada realidad histórica, plantea exigencias basadas en ideales normativos arbitrarios, presunciones moralistas e ideas acerca de cómo debe ser el mundo. La dialéctica de Hegel era un método de comprensión de la historia pasada, que no pretendía proyectarse hacia el futuro; de hecho, condenaba a cualquier extrapolación semejante y no aspiraba a configurar el curso de los asuntos humanos. Desde este punto de vista, podría parecer que el hegelianismo significaba el reconocimiento de la historia y del *status quo* como realidades no menos inconmovibles que las reglas de la lógica, de forma que cualquier protesta contra el mundo presente en nombre de otro imaginario debe ser rechazada como el capricho, ciertamente comprensible pero estéril, de una consciencia inmadura. Por otra parte, la apología hegeliana de la Razón podía tomarse igualmente como el postulado de un mundo razonable, como la exigencia de que la realidad se vuelva racional y la historia empírica coincida con los requisitos del espíritu en su lucha por la libertad. En la primera interpretación, el sistema hegeliano tendía a la aceptación contemplativa del proceso histórico como algo natural e inevitable, condenando a la futilidad a cualquier revuelta contra él. En la interpretación opuesta, fomentaba un espíritu de desconfianza y crítica, exigiendo la confrontación de cualquier mundo existente con los imperativos de la Razón, e incluía ciertos standards que facultaban a la humanidad a juzgar y a criticar la realidad y a exigir su reforma.

Pocos años después de la muerte de Hegel, su sistema actuó, de hecho, como la doctrina oficial del estado prusiano; los apólogos de este estado echaron mano de esta teoría, y las autoridades empezaron a ocupar cátedras universitarias con hegelianos. Esta situación cambió rápidamente a mediados de los años treinta, cuando se puso de relieve que los más activos discípulos de Hegel tenían ideas inasimilables a la monarquía cristiano-prusiana, y que su pensamiento incluía elementos radicales, especialmente en relación con la crítica de la religión establecida. El célebre y tan interpretado aforismo de «lo que es real es racional» podría interpretarse como una justificación de cualquier situación de hecho por su mera existencia o, al contrario, con la significación de que un hecho empírico, sólo merece llamarse «real» cuando se conformaba a las exigencias de la Razón histórica: desde este punto de vista, los elementos contrarios a la Razón no eran verdaderamente reales, aunque pudieran ser empíricamente más obvios que los racionales. Esta fue la interpretación que finalmente prevaleció, principalmente a causa de las obras de la Izquierda hegeliana; sin embargo, deja sin contestación a la pregunta, ¿mediante

qué signos tenemos que distinguir los rasgos reales y racionales del universo de los de carácter ilusorio e irracional? ¿Deben establecerse estos criterios independientemente de los hechos de la historia, según los dictados arbitrarios de la Razón prehistórica, o bien deben inferirse de la historia? Y, en el último caso, ¿cómo definimos el papel del conocimiento histórico en la formación de la opinión o en la operación normativa del espíritu? En otras palabras, ¿en qué medida y en qué sentido pueden derivarse reglas del conocimiento de la historia que nos permitan juzgar la racionalidad del mundo como es en la actualidad? Si no pueden derivarse reglas de este tipo, serán tan vacuamente formales como el imperativo kantiano.

El movimiento de los jóvenes hegelianos, como se denomina, aisló como tema dominante de la filosofía de Hegel el principio de la negación permanente como ley ineluctable del desarrollo espiritual. Gradualmente, esto dio lugar a una actitud de crítica radical en política, algunas de cuyas formas proporcionaron la base filosófica al comunismo. En uno de sus primeros escritos, Engels observa que la Izquierda hegeliana era la aproximación natural al comunismo, y que los comunistas hegelianos como Hess, Ruge y Herwegh eran la prueba de que los alemanes debían adoptar al comunismo si querían seguir siendo fieles a la tradición filosófica que va de Kant a Hegel. Es cierto que esta observación pertenece a la época en la que el propio Engels estuvo conectado con los jóvenes hegelianos y es contraria a opiniones posteriores a su ruptura con éstos; no obstante, es típica de las esperanzas acariciadas en las primeras etapas de una radicalización del sistema del maestro.

El joven hegelianismo fue la expresión filosófica de la oposición republicana y democrático-burguesa que criticaba el orden feudal del estado prusiano y volvía sus ojos esperanzada hacia Francia. Las provincias occidentales de Prusia, Renania y Westfalia estuvieron bajo dominio francés durante casi dos décadas, beneficiándose de diversas reformas napoleónicas, como la abolición de los estados y privilegios feudales y la igualdad ante la ley. Tras su anexión a Prusia en 1815, fueron un centro natural de vivos conflictos con el sistema monárquico. En el ámbito de la literatura, la oposición fue capitaneada a principios de los años treinta por el grupo conocido como Junges Deutschland (Heine, Gutzkow, Börne), y posteriormente por los hegelianos radicales que, por esta época, estaban concentrados en Berlín. Este grupo constituía una reunión de jóvenes filósofos y teólogos (Köppen, Rutenberg, Bruno Bauer) que reinterpretaron la cristiandad con un espíritu hegeliano, y con los que Marx entró en contacto hacia la época en que empezó a formular sus propias ideas.

2. *David Strauss y la crítica de la religión*

Una de las principales manifestaciones literarias de la Izquierda hegeliana fue la *Vida de Jesús (Das Leben Jesu,* 1835), de David Strauss, que intentó aplicar el hegelianismo a una reconstrucción filosófica de los orígenes de la cristiandad. Para la generación instruida en Kant, Fichte y Hegel, el hecho de que el universo está regido por el Espíritu es tan obvio que no necesita prueba, pero debe explicarse de qué forma se rige exactamente. Los jóvenes hegelianos, especialmente en su última etapa (1840-1843) se propusieron «fichteanizar» a Hegel, por así decirlo, reintroduciendo el aspecto de la obligación *(Sollen)* en su noción de la historia. Es decir, consideraron a la Razón hegeliana con un sentido eminentemente normativo: todas las realidades sociales deben someterse a unos criterios incuestionables de racionalidad. El cristianismo era la primera víctima de este ataque. Strauss utilizó premisas hegelianas para invalidar la creencia hegeliana en el carácter absoluto de la religión cristiana; de esta forma, aplicó el método hegeliano contra su creador en una cuestión de excepcional importancia. Su razonamiento fue que ninguna religión, ni la cristiana ni ninguna otra, podía suponerse portadora de la verdad absoluta. El cristianismo, al igual que las demás fes, era sólo una etapa transitoria, si bien necesaria, en la evolución del espíritu. Los Evangelios no son un sistema de símbolos filosóficos, sino una colección de mitos judíos. En su interpretación mítica de los Evangelios, Strauss fue tan lejos como para llegar a cuestionar incluso la existencia de un Jesús histórico. Al mismo tiempo, estaba convencido de una completa presencia inmanente de Dios en la historia, rechazando todo lo que quedaba en el hegelianismo de la idea de un Dios personal. En particular, el mito de una encarnación individual del Absoluto en una persona histórica era absurdo: la Razón infinita no podía expresarse plenamente en ningún ser humano finito.

La crítica de Strauss y las polémicas que suscitó llevaron a la cristalización de la Izquierda hegeliana, haciéndola consciente de su propia identidad. Esto se expresó ante todo en la convicción de que el método dialéctico de Hegel no podía, sin contradecirse a sí mismo, permitir la creencia en la finalidad de la historia de cualquier civilización. (El rechazo de la creencia cristiana en un Dios encarnado era un ejemplo esencial de esta visión, si bien sólo uno particular). En consecuencia, la dialéctica de la negación no podía detenerse en la interpretación de la historia pasada, sino que debía proseguir hacia el futuro, no siendo meramente una clave para la comprensión del

mundo, sino un instrumento de crítica activa; debía proyectarse hacia posibilidades históricas no cumplidas, y transformarse de pensamiento en acción.

3. *Cieszkowski y la filosofía de la acción*

En la transformación de la dialéctica de la negación de Hegel en una «filosofía de la acción» o la exigencia de abolir la diferencia entre acción y filosofía, jugó un papel esencial el escritor polaco Conde August Cieszkowski, especialmente en su primera obra *Prolegomena sur Historiosophie* (1838). Cieszkowski (1814-94) estudió en Berlín de 1832 en adelante y se interesó por el hegelianismo a través de Karl Ludwing Michelet, a cuyas conferencias asistía, llegando a ser su amigo de por vida.

Los *Prolegomena* se propusieron una revisión de la filosofía de la historia hegeliana, rompiendo con su tendencia contemplativa y retrógrada. La filosofía debía convertirse en un acto de voluntad en vez de ser meramente reflexión e interpretación, debiendo volverse hacia el futuro en vez de hacia el pasado. Según Cieszkowski, el racionalismo de Hegel había prohibido a la filosofía considerar el futuro, obligándola a limitarse al pasado. Pero la síntesis universal de Hegel era en sí sólo una etapa histórica particular de un desarrollo intelectual que era necesario superar. Cieszkowski dividió a la historia humana en tres etapas al estilo de los milenaristas medievales como Joachim de Fiore, a quien hace referencia en sus últimas obras. La antigüedad había estado dominada por el sentimiento: por entonces el espíritu vivía en un estado de inmediatez prerreflexiva y elemental y de unidad con la naturaleza, expresándose primordialmente en el arte. El espíritu estaba «en sí» y no había conocido todavía la separación entre mente y cuerpo. La segunda etapa, que se extendía hasta el tiempo presente, era la abierta por el cristianismo, que significaba un período de reflexión en el que el espíritu se vuelve hacia sí mismo, desplazándose de la inmediatez sensorial a la abstracción y la universalidad. A pesar de todos los cambios y transformaciones producidos desde la llegada de Cristo, la humanidad había permanecido al nivel del espíritu «para sí» *(für sich)*. La obra suprema y final del espíritu en esta etapa es la propia filosofía de Hegel, la absolutización del pensamiento y la universalidad a despecho de la existencia individual, la voluntad y la materia. A lo largo de los siglos cristianos, la humanidad ha permanecido en un estado de intolerable dualidad, en la que Dios y el mundo temporal, el espíritu y la materia, la acción y

el pensamiento estaban opuestos como valores antagónicos. Pero esta era había llegado a su fin. Ya había llegado el momento de una síntesis final del cristianismo y el hegelianismo que preservara a ambos precisamente en sentido hegeliano, es decir, conservando toda la riqueza de tiempos pasados. Esto pondría fin al dualismo de materia y espíritu, de conocimiento y voluntad. Hablando con propiedad, la filosofía había llegado a su punto final con Hegel: es decir, en el futuro, el espíritu no se expresaría en la especulación filosófica, sino que lo que hasta el presente se había manifestado como filosofía coincidiría con la actividad creativa del hombre. No es tanto una cuestión de «filosofía de la acción», es decir, de filosofía glorificadora de la acción, como de la fusión real de la actividad filosófica en la práctica sintetizadora de la vida. El espíritu, desarrollando sus posibilidades fuera de sí *(aus sich)*, asimilaría tanto a la naturaleza, que había estado marginada en la época cristiana, como al pensamiento, al que esta época rendía culto de forma tan unilateral. La nueva era de la síntesis final significaría también una rehabilitación del cuerpo: esta reconciliará a la subjetividad con la naturaleza, a Dios con el mundo, a la libertad con la necesidad, a los deseos elementales con los preceptos exteriores. El cielo y la tierra se unirán en eterna amistad, y el espíritu, completamente consciente de sí y plenamente libre, no distinguirá ya entre su vida activa en el mundo y su pensamiento acerca de él.

Si los siglos cristianos sumieron a la humanidad en un penoso estado de disrupción, esto no significa que el sufrimiento podía haber sido evitado. La historia se desarrolla de acuerdo con las necesidades innatas del espíritu, y el pecado original —*felix culpa*— debía preceder a la gran resurrección por venir. A la luz de la síntesis final, todos los sucesos se considerarían ahora tendientes a la salvación, y todas las manifestaciones conflictivas del espíritu se mostrarían como contribuciones al renacimiento futuro.

La principal contribución de Cieszkowski a la evolución del hegelianismo consistió en la idea de identificar a la filosofía con la acción, transformando así la anterior noción de filosofía. Es discutible en qué medida, si en alguna, debe ser considerado un miembro de la Izquierda hegeliana. En la medida en que la identificación de la filosofía con la acción apareció posteriormente en la obra de Hess y se convirtió, a través de él, en una piedra angular del marxismo, parece natural considerar a Cieszkowski como hegeliano de izquierda, como han hecho A. Cornu y otros autores. Algunos, como J. Garewicz, han objetado a esta identificación el hecho de que, en sus últimas obras *(Gott und Palingene sie,* 1842, y especialmente *Ojcze nasz*

(Nuestro Padre, vol. i, 1848), Cieszkowski formula su tríada en términos de historia sagrada (con los períodos de Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) inclinándose así en favor de un Dios personal (que, sin embargo, alcanza su perfección en la historia humana) y de la inmortalidad personal o, más bien, de la reencarnación. En Alemania, la Izquierda y la Derecha hegelianas se distinguían primordialmente por sus respectivas actitudes hacia la religión y la cristiandad, y desde este punto de vista Cieszkowski no podría ser incluido en las filas de la Izquierda. Esta última no le consideró a él como miembro, aun cuando la unidad de filosofía y acción pronto se convirtiera en un grito de guerra radical. Por otra parte, Michelet defendió a Cieszkowski, opinando que sus ideas no iban más allá de un hegelianismo ortodoxo. El propio Cieszkowski, cuando atacó a Feuerbach, consideró el naturalismo y ateísmo de este último como consecuencias naturales del hegelianismo, y al hacerlo se situaba, según los criterios germanos, a la «derecha» de Hegel. En cuanto a Hess, aun siguiendo a Cieszkowski en la cuestión crucial, no aceptó su historiosofía. En particular, supuso que las síntesis de pensamiento y acción habían tenido lugar desde los orígenes de la historia y que la nueva era no es simplemente una cuestión de futuro, sino que se había inaugurado con la Reforma alemana.

Algunos autores, como A. Walicki, observan que mientras que en Alemania la Derecha y la Izquierda se distinguían por su actitud hacia la religión, este no era el caso de Francia, de donde Cieszkowski derivó gran parte de su inspiración. La interpretación religiosa del socialismo y la concepción de una nueva era como el cumplimiento del verdadero contenido de la cristiandad fueron, de hecho, moneda corriente en el socialismo francés de los años treinta y cuarenta del pasado siglo. Cieszkowski estaba muy influido por Fourier y los sansimonianos, incorporando en su soteriología un elaborado sistema de reformas sociales.

La cuestión del lugar de Cieszkowski en el mapa de disputas posthegeliano no es especialmente significativa para la historia del marxismo; ni tampoco, desde este punto de vista, añade importancia a su posterior fortuna filosófica y a su contribución a la cultura polaca. Es cierto que esta división de la historia en tres etapas y su creencia en una síntesis final y futura del espíritu y la materia no eran nuevas, siendo bastante comunes en la literatura filosófica francesa. No obstante, jugó un papel esencial en la prehistoria del marxismo expresando en lenguaje hegeliano, y en el contexto de los debates hegelianos, la idea de una futura identificación (y no meramente de reconciliación) de la actividad intelectual con la práctica social.

De esta semilla surgió después la escatología de Marx. El dicho más citado de Marx —«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas formas; sin embargo, de lo que se trata es de transformarlo»— no es más que una repetición de la idea de Cieszkowski.

4. *Bruno Bauer y la negatividad de la autoconciencia*

La idea del espíritu que, como simple espíritu, se opone siempre al mundo existente, siempre creativo, crítico y en un estado de constante inquietud sirvió a los hegelianos como instrumento de crítica política y religiosa. Los hegelianos esperaban y confiaban en que esta fuerza irresistible de sus ideas echase eventualmente abajo todas las instituciones anacrónicas, situando al estado en conformidad con las exigencias de la Razón. En la vertiente política, su crítica fue de tipo general y abstracto, inspirándose en gran parte en los ideales de la Ilustración. Pero rápidamente se perdieron las esperanzas puestas en una rápida transformación producida en exclusiva por la crítica filosófica. A medida que los jóvenes hegelianos empezaron a mostrar su actitud destructiva hacia el sistema, las autoridades dejaron de prestar su apoyo al hegelianismo, viéndose sometidos sus partidarios a una creciente confusión.

Bruno Bauer (1809-82), que empezó su carrera como teólogo protestante ortodoxo, abandonó la línea ortodoxa en 1838 *(Die Religión des Alten Testaments)*, empezando a escribir panfletos de carácter más anticristiano que nadie en la Alemania de su época, incluidas las obras de Feuerbach. Se trasladó de Berlín a Bonn, en cuya universidad ejerció como *Privatdozent*, mientras sus ataques al cristianismo se hacían cada vez más duros. Bauer interpretaba la historia en general, al estilo hegeliano, como una expresión del desarrollo de la autoconciencia del Espíritu. Al mismo tiempo, concebía al conjunto de la realidad empírica en términos fichteanos como una colección de negaciones, a modo de una resistencia que el espíritu debía necesariamente vencer en el curso de su progreso infinito. El significado de todo lo que empíricamente *es* consiste en el hecho de que puede y debe ser superado, que constituye un centro de resistencia contra el que se dirige la actividad crítica del espíritu. El principio de esta actividad es una siempre inquieta negación, una crítica perpetua de lo que existe simplemente porque existe. La historia está determinada por el permanente antagonismo entre lo que es y lo que debe ser, expresándose esto último por el espíritu en su búsqueda de la autoconciencia. Este principio, que es eminentemente fichteano y no-hegeliano, formó el núcleo de la crítica de la religión de Bauer. En su

opinión, el Evangelio narrativo no contenía ninguna verdad histórica, siendo meramente una expresión de una etapa transitoria de la autoconciencia, una caprichosa proyección de las vicisitudes de ésta en sucesos históricos. El cristianismo prestó un servicio para el desarrollo del espíritu por el hecho de que despertó la conciencia de los valores que pertenecen a todo ser humano; pero al mismo tiempo creó una nueva forma de servidumbre, exigiendo a los individuos que aceptaran la sumisión a Dios.

El crecimiento del poder del estado en la Roma imperial obligó a los hombres a reconocer su impotencia *vis-à-vis* el mundo exterior. La autoconciencia se retiró hacia sí misma y declaró que el mundo era despreciable, como único medio de escapar a su situación. (Hay que notar que, en opinión de Bauer, la idea del cristianismo era en sí un producto de la cultura romana; con ello minimizó la parte que desempeñó en su formación la tradición judía, adscribiendo un papel mucho más importante a la filosofía popular estoica.) En el cristianismo la alienación religiosa alcanza su forma extrema: el hombre se desprende de su propia esencia y la confía a fuerzas míticas, a las que rinde culto desde entonces. La principal tarea de la actual etapa de la historia es devolver al hombre su esencia alienada, liberando al espíritu de las ataduras de la mitología cristiana y separando al estado de la religión. Una consecuencia práctica de la historiosofía de Bauer fue la exigencia de laicización de la vida pública. Sin embargo, nunca fue partidario del comunismo; al contrario, sostuvo que si fuera posible crear un sistema basado en principios comunistas, éste tendería a someter bajo sí a toda actividad y todo pensamiento humano, destruyendo así la libertad de pensamiento y la individualidad y sustituyendo la actividad creativa del espíritu por un código de dogmas oficiales.

En 1841, durante los años de su cátedra en Bonn, Bauer publicó anónimamente un panfleto satírico titulado *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (*La sentencia del Juicio Final sobre Hegel, el Ateo y Anticristo. Un Ultimátum*). Marx participó en esta obra, pero no se sabe en qué medida: probablemente no fue muy grande su participación, pues toda la obra está llena de citas bíblicas y referencias a la literatura teológica que se deben lógicamente a la erudición de Bauer. El libro es una crítica abierta a Hegel desde el punto de vista de la teología protestante ortodoxa, denunciando las implicaciones ateas de su doctrina. Con pretendida indignación, el autor muestra que el panteísmo de Hegel tiene su desarrollo natural en el ateísmo radical y que su verdadero alcance había sido puesto de manifiesto por los jóvenes hegelianos, los únicos expositores fieles de su doctrina. Hegel era un

enemigo de la Iglesia, del Cristianismo y de la religión. Incluso su panteísmo no era más que una mera farsa: la religión no ocupaba ninguna parte en su sistema excepto como la relación de la autoconciencia consigo misma, y cualquier cosa que difiriese de ella debía interpretarse como un elemento *(Moment)* suyo. La crítica de Hegel de la «religión sentimental» de Jacobi y Scheleiermacher era errónea: Hegel la acusaba su subjetivismo, como si él fuera un testigo de la realidad de la existencia de Dios, lo que era absurdo. Representando al espíritu finito como una manifestación del espíritu universal, Hegel hizo del último una proyección de la autoconciencia histórica, mientras que el infinito aparecía meramente como una autonegación de la finitud, es decir, que Dios no era, en última instancia, más que una creación del ser humano, que con diabólico orgullo aspira a ser todopoderoso.

Igualmente, el «espíritu del mundo» hegeliano cobra realidad sólo gracias a la actuación de la autoconciencia histórica humana. La historia humana es entonces autosuficiente y no tiene un significado más allá de su propio autodesarrollo. Por eso, según Hegel, Dios ha muerto y la única realidad es la autoconciencia. Todo esto encaja perfectamente, en opinión de Bauer, con los demás elementos del sistema de Hegel: su glorificación de la Razón y la filosofía, su crítica violenta de todo lo que existe simplemente por el hecho de que existe, su culto a la Revolución Francesa, su amor por los griegos y los franceses, su odio y desprecio por los alemanes (como nación de cobardes, incapaz de hacer nada sin la religión incluso en sus pensadores más radicales y racionalistas), y su desagrado del latín. La religión, la Iglesia y la creencia en Dios se presentan como obstáculos que el espíritu debe superar a fin de alcanzar un absoluto dominio; finalmente, la humanidad debe advertir que cuando cree que está contemplando a Dios, está simplemente mirando su propia cara en el espejo, y que detrás del espejo no hay nada.

Aunque la obra de Bauer quiso ser la protesta de un cristiano creyente ante la maldad del blasfemo, su razonamiento básico era auténticamente sincero: Hegel era interpretado como un *alter ego*, de Bruno Bauer, como un farsante y un ateo, un devoto del Autoconocimiento. La Idea Absoluta de Hegel no es más que la autoconciencia que el espíritu se esfuerza en alcanzar a través de las sucesivas manifestaciones de sí mismo. El *Weltgeist* se realiza sólo en el espíritu humano; cada etapa de su actuación termina en la adopción de una forma que empieza por encumbrar a ésta y exige su superación tan pronto como ha llegado a su realización. Toda forma de vida del espíritu se vuelve pronto anacrónica e irracional, des-

afiando al espíritu por su mera existencia a un nuevo esfuerzo de crítica y oposición. La filosofía es la crítica que sabe cómo deben ser las cosas y para apoyar este conocimiento es tarea de la filosofía condenar y destruir el mundo que encuentra, atacando especialmente a las formas establecidas de la mitología religiosa. Estas fueron las propias ideas de Bauer, y no es sorprendente que, pensando que la más urgente tarea de la humanidad es la destrucción del cristianismo, fuera visto con recelo en la facultad de teología protestante, privándole eventualmente de su cátedra.

Como puede verse, la filosofía de Bauer considera la actuación del intelecto como algo esencialmente negativo. Mientras la filosofía de la historia de Hegel se esforzó por mantener un nexo positivo entre la Idea y la realidad empírica, Bauer y otros hegelianos de su escuela reintrodujeron un dualismo radical entre el espíritu crítico y el universo existente. En su interpretación, el espíritu no es más que un agente de una eterna disolución a la que está sometido todo elemento del mundo empírico. El espíritu no tiene apoyo positivo alguno en la propia realidad: su único soporte de este tipo consiste en los imperativos de la razón que están siempre por delante de la realidad. La Idea es un tribunal que juzga al mundo de acuerdo con sus propias leyes suprahistóricas: toda realidad empírica es un objeto de condena a los ojos del espíritu. El espíritu se define por su función destructiva, y el mundo es esencialmente la inercia que se opone a la crítica; de esta forma, el espíritu y el mundo se definen negativamente por su relación mutua. La historia no puede desarrollar por sí sola los principios por los que han de ser juzgadas cada una de sus etapas, pero para poder cambiar, debe ser juzgada sobre la base de exigencias suprahistóricas. Las bases del cambio histórico están fuera de la historia. El espíritu debe romper la concha que le impone el mundo empírico, pero no puede derivar del mundo la fuerza que necesita para su labor destructiva.

La crítica de Bauer de la alienación religiosa se refleja vivamente en la primera etapa del pensamiento de Marx, incluyendo la famosa comparación de la religión con el opio. Al mismo tiempo, la filosofía del autoconocimiento fue uno de los principales puntos en oposición a los cuales Marx empezó a perfilar su propia filosofía.

5. *Arnold Ruge. La radicalización de la Izquierda hegeliana*

Otros pensadores de la izquierda hegeliana reinterpretaron la filosofía del maestro en términos similares. Arnold Ruge, como editor

de un periódico, empleó todos sus esfuerzos por consolidar al joven-hegelianismo como movimiento político. Junto con otros intelectuales de la época, Ruge experimentó una evolución que gradualmente radicalizó la crítica antirreligiosa y transfirió su impacto al ámbito de la política. Entre 1838 y 1841 editó el periódico filosófico de los jóvenes hegelianos, el *Hallische Jahrbücher*, que en sus comienzos compartió con Hegel la ilusión de que Prusia era la personificación de la Razón histórica. Originalmente, los jóvenes hegelianos creyeron que la autoconciencia histórica era una prerrogativa del sistema prusiano y que el desarrollo de la libertad que exigía la Razón histórica podía tener lugar en él gradualmente por medio de pacíficas reformas. En opinión de los colaboradores del periódico, el ideal hacia el que debía evolucionar Prusia era una monarquía constitucional protestante; sin embargo, su protestantismo no debería significar el dominio de ninguna iglesia organizada, sino la conformidad de todas las instituciones públicas con las exigencias de la Razón, y la voluntaria sumisión de la Razón a los principios científicos. La filosofía de los jóvenes hegelianos se reflejaba en postulados antifeudales: abolición de los estados privilegiados, apertura del ascenso a los cargos públicos, libertad de expresión y propiedad, etc., es decir, un estado igualitario burgués. Concebían un estado racional de acuerdo con las ideas de la Ilustración, según se reflejaban en la carrera de su héroe Federico el Grande; para ellos, no se trataba de una mera Utopía especulativa, sino que era parte del curso natural de la historia en el que Prusia por aquella época gozaba de una misión especial. Desde este punto de vista, atacaban al catolicismo como una religión de tiempos pasados, exaltando el dogma por encima de la razón; también atacaban al protestantismo ortodoxo y al sentimentalismo pietista, igual que a la filosofía romántica, que situaba a la razón por debajo de la emoción y sometía al espíritu al culto de una naturaleza irracional.

El cambio de orientación política de los jóvenes hegelianos trajo consigo una modificación de la creencia en la Razón histórica. El gobierno prusiano no mostró entusiasmo por la consideración de éste como personificación de la Razón que iba a liquidar todas las desigualdades feudales y la esclavitud política. Las declaraciones de principios de los jóvenes hegelianos fueron contestadas con diversas medidas represivas, especialmente después de 1840, cuando el nuevo rey, Federico Guillermo IV, en quien habían puesto sus esperanzas los radicales, mostró ser un firme defensor del antiguo orden clasista y de la monarquía hereditaria prusiana, recortando más que nunca la libertad política y la tolerancia religiosa. Arnold Ruge y otros colaboradores del *Hallische Jahrbücher* (posteriormente *Deutsche Jahrbü-*

her, editado por Ruge de 1841 a 1843) dejaron de creer que Prusia evolucionaba por propio acuerdo hacia el reino de la Razón, advirtiendo la gran distancia existente entre sus ideales y el estancamiento de la situación social. Fue entonces cuando adoptaron la teoría de una inevitable inarmonía entre las exigencias de la Razón y el mundo empírico. La Razón ya no era un instrumento de reconciliación con la realidad, siendo ésta racional por definición; era una fuente de obligación, un standard con el que había que confrontar el mundo. La acción práctica y la crítica consciente eran categorías que expresaban la oposición entre el mundo cómo debía ser y como era en realidad. Ruge afirmó que Hegel había *traicionado* a su propio idealismo cuando absolutizó formas particulares de vida social y espiritual (el estado prusiano, el cristianismo protestante) como el cumplimiento último de las exigencias de la razón; abandonó así el principio de la crítica eterna y convirtió a su sistema en una apología de una actitud meramente contemplativa y conformista ante el universo.

La radicalización del joven hegelianismo adoptó tres formas principales. En filosofía se manifestó como una ruptura con la doctrina de Hegel del autocumplimiento de la historia y como una aceptación de la oposición entre los hechos de la historia y la Razón normativa. En el ámbito religioso, los jóvenes hegelianos rechazaron la tradición cristiana incluso en sus formas más diluidas y panteístas y adoptaron una posición de ateísmo extremo, formulada por vez primera por Bauer y Feuerbach. En política, abandonaron las esperanzas reformistas y aceptaron la perspectiva revolucionaria como el único camino para regenerar a la humanidad y a Alemania en particular. Sin embargo, si dejamos a un lado a Hess y al poco influyente Edgar Bauer, este radicalismo no tuvo un contenido socialista: la expectativa de una revolución se limitaba al cambio político y no estaba ligada a esperanza alguna de transformación en el sistema de propiedad y producción. Al contrario que Hegel, que vio una inevitable división entre el estado y sus instituciones políticas y la «sociedad civil» como totalidad de intereses privados y particulares, los jóvenes hegelianos creyeron, en su etapa radical, que en la sociedad perfecta del futuro desaparecería la división e incluso la diferencia entre estos dos aspectos. El propio Hegel no creyó posible despejar por completo toda la tensión entre el interés general y los conflictivos intereses privados de los individuos, sino sólo que esta tensión podía disminuir por la mediación de la maquinaria oficial identificando su propio interés con el del estado. En opinión de Hegel, el estado, como modo de ser colectivo, no tenía que justificarse a sí mismo por el interés de los individuos que lo componen; al contrario, su bien supremo y

absoluto consistía en ser miembros del estado. De esto se seguía que la función arbitral del estado en la lucha de intereses discordantes de la sociedad civil podía justificarse por el valor del estado en y por sí mismo. La doctrina política de Hegel expresaba la ideología de la burocracia prusiana, y en su opinión el bien general, es decir, el bien del estado, era independiente de los intereses privados y no se derivaba de ellos; al contrario, el interés del individuo y su valor esencial consiste en ser ciudadano del estado. Sin embargo, los jóvenes hegelianos rechazaron por completo esta idea. Al proclamar su propio ideal republicano y pedir la participación general del pueblo en la vida política, con un sufragio universal sobre base igualitaria, libertad de prensa y de opinión, y un gobierno libremente elegido que representase verdaderamente a toda la comunidad, al proclamar esto, creían que cuando llegase a existir no habrían diferencias entre el bien general y los intereses privados. Cuando las instituciones políticas fueran una libre emanación del pueblo, no podrían ser para éste una fuerza extraña; un estado en el que la educación despertara la conciencia universal de cada ciudadano y le hiciera consciente de los dictados de la Razón significaría la unidad de los intereses privados y públicos. De esta forma, los jóvenes hegelianos dieron nueva vida al idealismo republicano del siglo XVIII, creyendo que la educación y las libertades políticas resolverían todos los problemas sociales sin necesidad de modificar el sistema de propiedad en el que se basaba la producción material y el intercambio económico.

Los jóvenes hegelianos jugaron un importante papel en el despertar intelectual de Alemania y en la difusión de las ideas democráticas. Sin embargo, a pesar de la atención que suscitaron, no tuvieron éxito en su empeño de hacer de la filosofía el núcleo de un movimiento político en el que participaran las fuerzas sociales más significativas del país. La descomposición de la Izquierda hegeliana, producida después de la supresión, en 1843, de los *Deutsche Jahrbücher*, tomó la forma de ideas que postulaban una oposición general entre el pensamiento abstracto y la política. El comienzo de la disolución del movimiento coincidió con la época de la primera formulación del pensamiento de Marx, quien se formó entre las filas de la Izquierda hegeliana, pero aun aceptando sus categorías filosóficas y su identificación de los problemas a resolver, adoptó una concepción de la historia esencialmente diferente.



Capítulo 3

LA PRIMERA ETAPA DEL PENSAMIENTO DE MARX

1. *Primeros años y estudios*

Cuando Marx entró en contacto con la Izquierda hegeliana, ésta era ya consciente de constituir un movimiento independiente. En la universidad pudo testimoniar el conflicto entre el racionalismo hegeliano y la doctrina conservadora de la que fue llamada Escuela Histórica del Derecho (Historische Rechtsschule). Su formación y propio temperamento crítico llevaron al joven Marx a la adopción de una actitud radical.

Karl Marx nació en Tréveris, el 5 de mayo de 1818, en el seno de una familia judía con una larga tradición rabínica por ambos lados. Sus abuelos habían sido rabinos; su padre, un abogado de clase acomodada, cambió su primer nombre de Herschel a Heinrich y adoptó el protestantismo, lo que en Prusia era condición necesaria para una emancipación cultural y profesional. El joven Marx fue educado en un espíritu liberal y democrático. En otoño de 1835, tras abandonar el Liceo de Tréveris, se matriculó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn. La influencia de la filosofía romántica, popularizada en la Universidad por August von Schlegel, puede apreciarse en los primeros ensayos poéticos de Marx. Sin embargo, el primer estímulo intelectual de Marx no lo recibiría hasta ingresar en la Universidad de Berlín, ciudad a la que se trasladó al siguiente

año. Aun siendo estudiante de derecho, estaba más interesado por sus numerosas lecturas sobre filosofía e historia. La enseñanza de filosofía era impartida por Eduard Gans, que se consideraba perteneciente al centro liberal del movimiento hegeliano. En su opinión, el hegelianismo era una interpretación de la historia como racionalización progresiva del mundo de acuerdo con las leyes ineluctables del espíritu; la misión principal del pensamiento filosófico era observar esta evolución, en la que la realidad empírica debía adecuarse gradualmente a la razón universal. Gans fue también uno de los pocos hegelianos de su tiempo que profesó ideas socialistas, que absorbió en la versión sansimoniana. De esta forma, Marx se introdujo desde el principio en una forma de hegelianismo que de ninguna manera imponía una obediente aceptación del *status quo,* sino que más bien exigía que éste fuera juzgado por los dictados de la Razón.

En la Universidad de Berlín, un punto de vista directamente opuesto era el representado por Friedrich Karl von Savigny (1799-1861), el principal teórico de la Historische Rechtsschule y autor de diversas obras sobre Derecho Romano; Savigny fue también autor del panfleto *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (La Vocación de Nuestro Tiempo para la Legislación y la Jurisprudencia,* 1814). La filosofía de Savigny expresaba la idea de que la obligación debía derivarse del ser real, y en particular que todo el derecho debía basarse en disposiciones, costumbres y normas positivas santificadas por la tradición. Su conservadurismo estaba en directa oposición a la doctrina mediante normas abstractas ante el tribunal de la Razón soberana, independientemente de las leyes e instituciones realmente vigentes por la fuerza de la tradición histórica. El radicalismo político se expresaba en el culto de la razón y en la sistemática negativa a reconocer la autoridad de la historia, y los ideales republicanos articulaban la imagen del mundo que debía ser. Por otra parte, para Savigny las instituciones y costumbres positivas y existentes que eran «dadas» por la historia y tenían su raíz en ella, eran legítimas por esta misma razón. Desde su punto de vista, el origen del derecho no podía ser un acto legislativo arbitrario basado en las supuestas necesidades de un orden social racional; la fuente correcta de toda legislación era el derecho consuetudinario y la historia. Esta doctrina conservadora proporcionaba una justificación y santificación del orden político existente simplemente porque existía de forma positiva, condenando *a priori* cualquier intento de mejorarlo en nombre de un orden mejor imaginario. Todos los elementos feudales de la Alemania atrasada merecían ser venerados, siendo su antigüedad su fundamento legítimo. Savigny unía este culto irracional

de la «positividad» con la creencia en una naturaleza «orgánica» y supranacional de una comunidad social y en particular de la comunidad nacional. Las sociedades humanas no eran instrumentos de cooperación racional, sino más bien estaban ligadas por nexos no racionales que constituían su propia justificación, independientemente de cualquier fin utilitario.

El sujeto legislador era la nación, que espontáneamente desarrollaba y modificaba las leyes. La nación era un todo indivisible, y las leyes, al igual que las costumbres y el lenguaje, eran sólo una expresión de su individualidad colectiva. No puede haber, como piensan los utopistas, una sola forma «racional» de legislación para todos los pueblos, independientemente de sus respectivas tradiciones. La legislación no es una cuestión arbitraria: el legislador halla ante sí un sistema legal determinado, y sólo puede formular cambios en la conciencia legal de que se han producido como consecuencia del crecimiento orgánico de la comunidad. En fuerte oposición a las teorías utilitarias y racionalistas, y en estrecha alianza con la filosofía romántica, Savigny fue el verdadero promulgador de la idea de que «todo lo que existe, es correcto», una doctrina que fue adscrita a Hegel por algunos de sus discípulos y opositores como posible interpretación del dicho de que lo que es real es también racional. Pero, de hecho, Savigny no derivó su inspiración de Hegel, quien criticó sus ideas conservadoras. Hegel, aun negándose a oponer los dictados arbitrarios de la Razón al proceso real de la historia, no aceptaba el orden existente como racional y digno de respeto simplemente porque existía.

Los jóvenes hegelianos radicales, que decían juzgar a la realidad empírica por las exigencias abstractas de la razón, y Savigny, que exigía que la realidad debía ser aceptada como algo dado, representaban soluciones opuestas al problema en el que se centró el pensamiento inicial de Marx. Hegel, con sus ambigüedades y declaraciones incompletas, se situaba entre ambos extremos, y la posición de Marx con respecto a esta cuestión estaba más cerca de Hegel que de los jóvenes hegelianos. La perspectiva conservadora de la Escuela Histórica del Derecho era completamente ajena a Marx, y en el verano de 1842 la satirizó directamente en un artículo de la *Rheinische Zeitung* sobre la filosofía de la historia de Gustavo Hugo. (Todo lo que existe es una autoridad según él [Hugo], y toda autoridad es un argumento... Es decir, que una erupción de la piel no es menos valiosa *[positiv]* que la propia piel».) Pero Marx tampoco adoptó nunca la forma extrema de la oposición jovenhegeliana o, más bien fichteana, entre lo que debe ser y lo que históricamente es, entre los

dictados de la Razón y el orden social real, a pesar de que este punto de vista era más afín al suyo que el contrario. Desde el momento inicial se propuso interpretar el principio revolucionario de la negatividad permanente del espíritu de forma tal que no implicara la absoluta soberanía de éste. No aceptaba el Absoluto en la forma de un standard racional que se imponía al mundo desde fuera, sin tener en cuenta los hechos históricos; más bien intentó preservar el punto de vista antiutópico del propio Hegel y salvaguardar el respeto por los innegables rasgos reales del mundo que conocemos.

2. *La concepción de los hegelianos de la filosofía helenística*

Los esfuerzos de Marx por hallar una posición para sí entre la utopía racionalista y el culto conservador de la «positividad» pueden apreciarse ya en sus primeros estudios sobre la filosofía griega postaristotélica. Tenía serios motivos para interesarse por este tema. Los jóvenes hegelianos estaban muy interesados por la filosofía helenística, percibiendo una analogía entre el período posterior a Alejandro Magno, caracterizado por el crepúsculo de las ideas pan-helénicas y la decadencia de la síntesis aristotélica, y el suyo propio, que había testimoniado el fracaso del intento de Napoleón por la unión de Europa y el intento de Hegel de una filosofía universal. Los jóvenes hegelianos, por así decirlo, rehabilitaron las escuelas posaristotélicas —los epicúreos, escépticos y los últimos estoicos— y sacaron a la luz sus valores, que Hegel había dejado a un lado. De hecho, Hegel había acusado a estas escuelas (a las que consideró principalmente en sus respectivas versiones romanas) de eclecticismo e irrelevancia, declarando que su finalidad era meramente enseñar la indiferencia del alma frente a una realidad social cruel y desesperada. De esta forma, proporcionaron una reconciliación imaginaria con el mundo por medio del pensamiento que vuelve sobre sí mismo y pierde el contacto con el objeto, y de una voluntad cuyo único propósito era no tener propósito alguno. Las filosofías helenísticas eran una pura defensa negativa contra la desesperación producida por la disolución de los lazos políticos y sociales en la Roma imperial. En opinión de Hegel, un modo de ser en el que el intelecto se retrae a una estéril autocontemplación estaba condenado a una individualidad abstracta, mientras que la individualidad concreta necesitaba renovarse a sí misma mediante el contacto constante con la universalidad y con el mundo exterior.

Por otra parte, en opinión de Bruno Bauer, estas «filosofías de la

autoconciencia» estaban lejos de ser meras expresiones negativas de impotencia. Si hacían posible que el individuo, sumido en el colapso de su mundo anterior, consiguiera una cierta emancipación espiritual mediante la vuelta a sí, y si podían proteger en cierta medida a su conciencia contra las embestidas del mundo, proporcionando una base para la autonomía espiritual, abrían una nueva y necesaria etapa en el desarrollo del espíritu; dotaban a la mente individual de autonomía, la capacitaban para afirmarse a sí misma frente al mundo, la universalizaban y liberaban y la hacían consciente de su propia libertad por medio de la facultad crítica que la oponía a la corrupción de la realidad. En definitiva, Hegel y los jóvenes hegelianos dieron una interpretación similar de las filosofías helenísticas, pero adoptaron un punto de vista esencialmente diferente acerca de su importancia histórica y filosófica. Según Hegel, la absolutización de la autoconciencia individual no mostraba más que la impotencia del espíritu filosófico, mientras que para Bauer representaba la victoria del intelecto crítico sobre las presiones del mundo exterior.

3. *Los estudios de Marx sobre Epicuro. Libertad y autoconciencia*

A comienzos de sus estudios en Berlín, Marx experimentó una conversión al hegelianismo y frecuentó una asociación de jóvenes graduados que interpretaban la doctrina del maestro con espíritu radical. En su tesis doctoral intentó inicialmente analizar las tres escuelas de pensamiento helenístico. Sin embargo, el tema pronto desbordó sus esfuerzos, por lo que tuvo que limitarse a un singular aspecto del epicureísmo, a saber, la comparación de la filosofía natural de Epicuro y el atomismo de Demócrito. Trabajó en su tesis desde comienzos de 1839, y en 1841 recibió el grado de doctor por la Universidad de Jena. En un principio intentó publicar su tesis, pero pronto se vio absorbido por otras ocupaciones. La obra se conservó como manuscrito, con diversas lagunas; fue publicada parcialmente por Mehring en 1902 y apareció en 1927, con notas introductorias, en la *Marx-Engels Gesamtausgabe*.

La obra fue titulada *Sobre las Diferencias entre la Filosofía Natural de Demócrito y de Epicuro;* está escrita en estilo romántico y de acuerdo con las categorías de la lógica hegeliana. Parece claro que en lo tocante a la relación entre el espíritu y el mundo, Marx estaba aún lejos de articular el punto de vista que iba a expresar tres o cuatro años después. No obstante, si comparamos la tesis con sus escritos posteriores podemos retrazar los comienzos de una sepa-

ración de la fe jovenhegeliana en la supremacía del espíritu crítico y del conservadurismo hegeliano. Usando los escritos de Marx de 1843-5 como clave para la tesis, podemos considerar a ésta como un intento por manifestar su conexión con una tradición filosófica particular: aquella que postula que el espíritu no debe permanecer sumiso a los hechos existentes, ni creer en la absoluta autoridad de los criterios normativos que descubre libremente en sí sin consideración de estos hechos, sino que debe hacer de su propia libertad un medio para influir en el mundo. Marx critica a Epicuro, pero es aún más severo con los críticos de este último, y en especial con Cicerón y Plutarco quien, según él, no comprendieron la filosofía epicúrea. En algunos pasajes parece entusiasmado por el discurso poético de Lucrecio, su revuelta contra la religión y su fe prometeica en la dignidad humana arraigada en la libertad.

En oposición a la tradición que, según Plutarco y Cicerón, consideraba al atomismo de Epicuro como una corrupción de la física de Demócrito por la arbitraria y fantástica teoría de las desviaciones del movimiento de los átomos (*parenclisis, clinamen),* Marx señala que la aparente similitud de ambos filósofos oculta una profunda y fundamental diferencia. La teoría epicúrea de la desviación accidental no es un mero capricho, sino una premisa esencial de un sistema de pensamiento centrado en la idea de libertad de autoconciencia. Sobre la base de un material laboriosamente recopilado (ediciones de escritos dispersos de los filósofos griegos, como las de Diels y Usener, no existían en aquella época), Marx intentó probar que las intenciones filosóficas de Demócrito y Epicuro eran bastante diferentes entre sí. Demócrito opone el mundo de los átomos, que es inaccesible a los sentidos, a la percepción, que es inevitablemente ilusoria. Se aplica así a la observación empírica, aun consciente de que ésta no contiene la verdad; sin embargo, para él la verdad está vacía, porque los sentidos no pueden aprehenderla. Prefiere entonces limitarse al conocimiento ilusorio de la naturaleza, a la que considera como un fin en sí. La idea de Epicuro es diferente: éste considera al mundo como un «fenómeno objetivo» y acepta acríticamente la evidencia de la percepción (exponiéndose así a la inmerecida burla de los campeones del «sentido común»). Sin embargo, su interés no es conocer el mundo, sino alcanzar la ataraxia del autoconocimiento a través de la conciencia de la libertad individual. La *parenclisis* es la realización de la libertad, que es esencial al átomo. Esta realización está caracterizada por la contradicción, pues según Epicuro el átomo supone la negación de todas las cualidades; pero su existencia real está necesariamente sometida a todas las determinaciones cuali-

tativas, como el tamaño, la forma y el peso. El átomo —como principio del ser, no como unidad física— es, para Epicuro, una proyección de la absoluta libertad del autoconocimiento, pero al mismo tiempo revela la irrealidad y la fragilidad de la naturaleza concebida como un mundo de átomos. Su teoría de los meteoros quiso mostrar, según Marx, que, contrariamente a la opinión tradicional, los cuerpos celestes no eran eternos, inmutables e inmortales; si lo fueran, desbordarían al autoconocimiento por su majestuosidad y permanencia y le privarían de libertad. Sus movimientos pueden explicarse por muchas causas, y cualquier explicación no mítica es tan buena como las demás. De esta forma, Epicuro despoja a la naturaleza de su unidad y la hace débil y transitoria, pues de otra forma se turbaría la serenidad de la autoconciencia. La degradación de la naturaleza (en la que Epicuro no se interesa desde el punto de vista de la ciencia física) significa la supresión de una fuente de intranquilidad; proporciona a la mente un sentido de supremacía y de total libertad con respecto al mundo. El átomo, que es un principio metafísico, se degrada en la forma más perfecta de su existencia, a saber, los cielos. La fuente de terror más importante se suprime mediante la destrucción de los mitos que oponen la fragilidad de la autoconciencia a la inmortalidad de la naturaleza supraterrenal. Según Epicuro, el enemigo es cualquier forma de ser definido que sea relativo o esté determinado por algo que no sea él mismo. El átomo es ser-para-sí, y por ello su propia naturaleza determina la necesidad de que se desvíe de la línea recta. Su ley es la ausencia de ley, es decir, el azar y la espontaneidad. La *parenclisis* no es una cualidad sensible (como dice Lucrecio, no ocurre en ningún momento o lugar determinado), pero es el alma del átomo, la resistencia inseparable de él y por tanto de nosotros mismos.

Marx considera a Epicuro como el destructor de los mitos griegos y como el filósofo que pone de relieve la crisis de la comunidad tribal. Su sistema destruyó el cielo visible de los antiguos como clave de la vida política y religiosa. El propio Marx se alía, por así decirlo, con el ateísmo epicúreo, que considera en esta época como un desafío de la élite intelectual a los valores del sentido común. «Mientras una sola gota de sangre lata en su corazón conquistador y libre, la filosofía seguirá exclamando a sus oponentes el grito de Epicuro: "La impiedad no consiste en destruir a los dioses de la multitud, sino más bien en atribuir a los dioses las ideas de la multitud"».

Además, la tesis introduce el tema de la alienación religiosa en analogía con la alienación de la vida económica. Refiriéndose en un

párrafo incidental (y crítico) a la refutación de Kant del argumento ontológico de la existencia de Dios, Marx escribe:

La prueba ontológica se reduce a esto: «Lo que yo me represento realmente (realiter) es para mí una representación real» y actúa sobre mí; en ese sentido todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real. ¿No ha reinado el antiguo Moloch? ¿El Apolo délfico no era una potencia concreta en la vida de los griegos? Aquí tampoco significa nada la crítica de Kant. Si alguien imagina poseer cien escudos, si ésta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales. El contraerá, por ejemplo, deudas sobre su fortuna imaginaria; ésta actuará como los dioses con los cuales ha contraído deudas toda la humanidad... Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia que en la representación aunque sólo sea en la representación general o más bien común de los hombres? Introduzcamos el papel moneda en un país donde no se conozca este uso del papel, y todo el mundo se reirá de nuestra representación subjetiva. Llevad vuestros dioses a un país en el que otras divinidades son honradas y se os demostrará que padecéis alucinaciones y abstracciones. Y con razón... lo que un determinado país es para determinados dioses extranjeros, esto es el país de la razón para dios en general; es una región donde su existencia cesa.

Como muestra este pasaje, la imagen *à la* Feuerbach de un hombre que se gobierna por sus propias imaginaciones y no es es consciente de que él es su creador, de forma que su dominio sobre él es real y no meramente supuesto, está ligada en el pensamiento de Marx de este período con la función necesaria de la «imaginación» implícita en la fuerza del dinero. Se trata, pues, de una inicial y oscura prefiguración de la posterior teoría de Marx acerca del «fetichismo de la mercancía».

Sin embargo, a la vez que Marx rindió tributo a Epicuro y Lucrecio por liberar al mundo antiguo de los terrores de extrañas deidades y de una naturaleza oscura y por restaurar la conciencia del espíritu de su propia libertad, consideró a la libertad epicúrea como una huida del mundo, como un intento del espíritu por retirarse a un lugar de refugio. El ideal del sabio y la esperanza de felicidad de la filosofía epicúrea tienen la función de romper los lazos con el mundo. Son una expresión del espíritu de una era infeliz en la que

sus dioses han muerto y la nueva divinidad no tiene todavía más que la oscura forma del destino, de pura luz o de pura oscuridad... Sin embargo, la raíz de la infelicidad está en que el alma del período, la mónada espiritual, saciada de sí misma, se configura idealmente en todo lugar como aislada y no puede reconocer ninguna realidad que haya llegado a la madurez sin ella. De esta forma, el aspecto feliz de esta infeliz época radica en lo subjetivo, la modalidad en la que la filosofía, como conciencia subjetiva, concibe su relación con la

realidad. Así, por ejemplo, las filosofías estoica y epicúrea fueron la felicidad de su tiempo; así la mariposa, cuando se ha ocultado el sol del universo, busca la lámpara de una persona.

Marx considera la libertad monádica de Epicuro como escapismo: no objeta a éste la creencia en la libertad del espíritu, sino la idea que esta libertad pueda alcanzarse volviendo los ojos al mundo, que es una cuestión de independencia y no de creatividad. «El hombre que no prefiriese construir un mundo mediante sus propias fuerzas, crear el mundo y no permanecer simplemente en su propia piel, este hombre es maldito por el espíritu, y a la maldición acompaña una interdicto, pero en sentido inverso: es arrojado del santuario del espíritu, privado del placer de su relación con él y condenado a cantar acerca de su propia felicidad privada y a soñar consigo mismo por las noches.»

La primera obra de Marx está casi por completo dentro de los límites del pensamiento jovenhegeliano. El fuerte ataque a la religión y la convicción del papel creativo del espíritu en la historia no van más allá del horizonte hegeliano, como tampoco su crítica del epicureísmo como una filosofía en la que la mente intenta quitarse de encima el yugo de la naturaleza y desarrollar una autonomía puramente subjetiva. Igualmente, para los jóvenes hegelianos la suprémacía del espíritu no estaba relacionada con un deseo de aislamiento, sino que era la condición previa de un ataque crítico a la irracionalidad del mundo empírico. Sin embargo, en la *tesis* de Marx podemos percibir el germen de lo que luego se conocerá como «filosofía de la praxis» en contraste con la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos. La diferencia crucial entre la filosofía de éstos y la filosofía madura de Marx puede describirse de la siguiente forma. En la filosofía crítica, el espíritu libre entra en el mundo como una permanente negación de éste, mediante un acto normativo de juicio sobre la vida real, una afirmación de lo que debería ser la realidad, independientemente de lo que es en la actualidad. Así entendida, la filosofía crítica es inalterablemente suprema sobre el mundo. No pretende separarse de él, sino llegar a éste y alterar su estabilidad; pero al mismo tiempo conserva la autonomía de un juez, y los standards conforme a los cuales juzga a la realidad no se derivan de la realidad, sino de ella misma. Por otra parte, la filosofía de la praxis, declara que en la medida en que la filosofía es puramente crítica es autodestructiva, pero su labor crítica se consuma cuando deja de ser un mero pensamiento acerca del mundo y pasa a formar parte de la vida humana. Su función es entonces anular la distinción entre la historia y la crítica intelectual

o moral de la historia, entre la praxis del sujeto social y la conciencia de esta praxis. En tanto la teoría es el juez supremo de la práctica hay siempre una separación entre la mente individual y su entorno, entre el pensamiento y el mundo de los hombres. El suprimir esta división significa acabar con la filosofía y la «falsa conciencia», pues en tanto la conciencia significa la comprensión de un mundo irracional desde el exterior, no puede ser la autocomprensión de este mundo o la autoconciencia de su desarrollo natural. Si la identificación de la autoconciencia con el proceso histórico ha de ser una perspectiva real, la autoconciencia debe surgir de la presión inmanente de la historia y no de unos principios de racionalidad de carácter extrahistórico. Por ello debemos hallar en la propia historia condiciones que la puedan hacer racional, es decir, condiciones gracias a las cuales su desarrollo empírico pueda coincidir con la conciencia de sus participantes y acaben con la falsa conciencia, con aquella conciencia que contempla el mundo pero no es aún la autoconciencia del mundo.

Algunos pasajes de la tesis doctoral de Marx contienen una expresión embrionaria de la «filosofía de la praxis» así entendida. Por ejemplo, observa que cuando la filosofía *como voluntad* se vuelva contra la realidad empírica, se vuelve enemiga de sí misma *como sistema:* en su forma activa, se opone a su propio yo osificado. Esta contradicción se resuelve mediante un proceso en el mundo «se filosofa a sí mismo» mientras que la filosofía se vuelve en historia del mundo. En este conflicto, la autoconciencia filosófica asume una doble forma: por una parte, filosofía positiva, que intenta curar a la filosofía de sus deficiencias y de sus vueltas sobre sí misma, y por otra parte adopta una actitud liberal, que se dirige críticamente al mundo y, a la vez que se afirma a sí misma como un instrumento de crítica, tiende inconscientemente a eliminarse como filosofía. Es sólo este último método el que es capaz de producir un progreso real. Un antiguo sabio que intentó oponer su propio juicio libre a la realidad «sustancial» tuvo que sufrir una derrota por no poder escapar a la «sustancialidad» y, al condenar a ésta, estaba condenándose inconscientemente a sí mismo. Epicuro intentó liberar a la humanidad de la dependencia de la naturaleza transformando el aspecto inmediato de la conciencia, su ser-para-sí, en una forma de naturaleza. Pero de hecho sólo podemos llegar a ser independientes de la naturaleza haciendo de ésta la propiedad de la razón, lo que a su vez exige reconocer la racionalidad de la propia naturaleza.

Cuando consideramos estos aspectos de la tesis advertimos los rudimentos de una nueva perspectiva: la perspectiva de una filosofía que se incorpora a la historia y es abolida por eso, y la convicción de

que la mente contempla la «racionalidad» del mundo como la base de su propia emancipación, es decir, su absorción por la realidad sobre la cual se dirige. En este esbozo podemos ya advertir el ideal futuro en el que deja de haber una diferencia entre la vida y el pensamiento acerca de ésta, alcanzando el hombre su libertad mediante la reconciliación con el mundo empírico. Vemos también el germen de lo que llegará a ser la teoría de la falsa conciencia. Marx fue consciente de que los filósofos tienen, junto a la estructura manifiesta de sus ideas, una subestructura que desconocen; su pensamiento, en la forma en que ellos lo presentan, es diferente de la cristalización de sistemas en los que la actividad semejante a la de un topo del verdadero conocimiento filosófico, halla expresión. El descubrir esta estructura inconsciente y subyacente es la verdadera tarea del historiador de la filosofía, y es la tarea que Marx se propuso con Epicuro.

Sin embargo, esta obra inicial no contiene ninguna referencia, siquiera en términos generales, a las causas sociales que llevan a los filósofos a engañarse a sí mismos, o de las condiciones sociales que pueden eliminar la falsa conciencia y restaurar la unidad de la experiencia y del autoconocimiento. Marx piensa todavía en términos de una oposición abstracta entre el espíritu y el mundo, la autoconciencia y la naturaleza, el hombre y Dios. Su filosofía no cristalizará aun hasta que no entró en estrecho contacto con la realidad política e inició su participación en el periodismo político de su época.

Capítulo 4

HESS Y FEUERBACH

En el año 1841, en el que Marx completó su tesis sobre Epicuro, se publicaron en Leipzig dos importantes obras de diferentes autores que iban a influir considetablemente en su actividad inicial y a permitirle una emancipación gradual de los esquemas habituales del pensamiento jovenhegeliano. Moses Hess, autor de *La Triarquía Europea*, hizo el primer ensayo por integrar la herencia filosófica hegeliana con los ideales comunistas; Ludwing Feuerbach, autor de *La esencia del Cristianismo*, rescató a la Izquierda hegeliana de su adscripción a la filosofía de la autoconciencia y no sólo llevó a sus últimas consecuencias la crítica de las creencias religiosas, sino que la extendió a todas las formas de idealismo filosófico, adoptando inequívocamente el punto de vista que considera a toda la vida espiritual como producto de la naturaleza.

1. *Hess. La filosofía de la acción*

Moses Hess (1812-75), el hijo autodidacta de un comerciante renano, fue educado en el espíritu de la estricta ortodoxia judía. En su juventud se vio atraído por los escritos de Spinoza y Rousseau; el primero le enseñó a creer en la unidad del mundo y la identidad de la razón y la voluntad, mientras que del segundo heredó la convicción en la natural igualdad de los hombres. En Francia entró en con-

tacto con las ideas socialistas, pero se adhirió pronto al movimiento jovenhegeliano, para componer finalmente de estas fuentes su propia filosofía, la filosofía comunista. Sus escritos, incluidos los del período en que participó en el movimiento socialista alemán y estuvo bajo la influencia de Marx, se señalan siempre por su carácter visionario. Las lagunas de su educación y su temperamento entusiasta le impidieron dar a sus pensamientos una forma coherente y metódica; pero muchas de sus ideas ayudaron considerablemente a Marx a pergeñar su concepción del socialismo científico.

En su primer libro, *La Historia Sagrada de la Humanidad* (1837), Hess predijo una nueva era de pacto del hombre con Dios, cuando, por la operación de las infalibles leyes históricas personificadas en los actos conscientes de los hombres, hubiese una reconciliación final de la raza humana, una sociedad libre e igual basada en el amor mutuo y la comunidad de bienes. Por vez primera, sugirió que la revolución social se produciría como resultado de una inevitable profundización del contraste entre la creciente riqueza, por una parte, y la miseria, por otra. En *La Triarquía Europea* (1841) basó su comunismo en un esquema hegeliano, esforzándose por despojar al hegelianismo de su tendencia contemplativa y retrógada y transformarlo en una filosofía de la acción. Al igual que otros jóvenes hegelianos (incluido, como veremos, el joven Marx) deseó conocer una alianza entre el genio especulativo alemán y el sentido político francés, de forma que la filosofía alemana pudiera adoptar una forma sustancial en vez de permanecer en el campo de la reflexión teórica. La concepción de Hess de la «filosofía de la acción» era un desarrollo de las ideas de Cieszkowski. La historia de la humanidad se dividía en tres etapas. En la antigüedad, el espíritu y la naturaleza estaban mutuamente aliados, pero de forma inconsciente; el espíritu actuaba en la historia sin ningún intermediario. El cristianismo introdujo una división por la que el espíritu se retrajo hacia sí mismo. En nuestros días, se está restaurando la unidad de espíritu y naturaleza; sin embargo, esta unión no será ya elemental e irreflexiva, sino consciente y creativa. El inaugurador de la nueva era es Spinoza, cuyo Absoluto realizó, si bien todavía en la teoría, la unidad del ser-en-sí y del ser-para-sí, la identidad de sujeto y objeto. En el hegelianismo, esta comprensión de la identidad de sujeto y objeto había alcanzado su punto máximo, pero sólo como acto de comprensión: Hegel se limitó a interpretar la historia pasada y no tuvo fuerzas para hacer de la filosofía un instrumento para la creación consciente del futuro. La transición de la filosofía del pasado a la del futuro, de la interpretación a la acción, es la labor de la Izquierda hegeliana. La esencia de

la última etapa es que lo que el espíritu planea que haya de tener un lugar en la historia debe ser el resultado de la libre acción. En esta etapa, la libertad humana y la necesidad histórica coinciden en un único acto: aquello que *debe* tener lugar en virtud de la ley histórica, sólo *puede* tener lugar mediante una actividad absolutamente libre. La historia sagrada, o la labor del espíritu en la historia humana, se convierte así en lo mismo que la historia *tout court*. La superación del hegelianismo consiste primordialmente en esto, en que la filosofía mire hacia el futuro, siendo consciente de la necesidad histórica, pero también del hecho de que esta necesidad sólo puede hacerse historia mediante la libertad. De esta forma, la historia pasada quedará igualmente santificada mediante su relación con el futuro, que será la realización de la misión histórica del hombre. Hegel descartó esta relación decretando que la dialéctica no podía aplicarse al futuro, y consecuentemente fue incapaz de santificar el pasado, aun cuando quisiera haberlo hecho. La libertad de espíritu, iniciada en la Reforma alemana y llevada a su perfección teórica por la filosofía alemana, debe aliarse con la libertad de acción, inaugurada con la Revolución francesa. Cuando esta alianza tenga lugar, Europa experimentará una súbita regeneración, con la realización del cristianismo y de una auténtica religión de amor. La religión del nuevo mundo no necesitará ya de sacerdotes e iglesias, de dogmas o de una deidad trascendente, de la creencia en la inmortalidad ni de la educación por el miedo. Dios ayudará a los hombres desde el exterior, castigando o instruyendo, sino que se manifestará en ellos mediante la espontaneidad del amor y la valentía. La separación entre Iglesia y Estado no tendrá ya fin, pues, al contrario que en la época medieval, en la que su unidad era sólo contingente, ahora se identificarán ambos en una unidad social de carácter fundamental: la vida secular y religiosa será la misma, y los credos particulares serán ya anacronismos. En una sociedad voluntariamente unida desde dentro, sin coerción, ya no existirá antagonismo entre el orden público y la libertad, que se apoyarán mutuamente en vez de limitarse entre sí. Una necesidad previa es que el principio de amor triunfe en la vida humana, y Hess considera la transformación de los espíritus como una precondición del comunismo. «La esclavitud social y moral deriva sólo de la esclavitud espiritual; y, al contrario, la emancipación legal y moral sólo será fruto de la liberación espiritual.» La sociedad del futuro no necesitará protegerse a sí misma por leyes o instituciones represivas, pues estará basada en la voluntaria armonía y en la identidad del interés individual y colectivo derivado del desarrollo de la autoconciencia.

2. *Hess. Revolución y libertad*

En posteriores libros y artículos Hess dio una más clara descripción de la sociedad comunista que concebía, y ensayó un análisis más profundo de las causas económicas de los males contemporáneos; igualmente expresó de forma más enfática su concepción atea. Seguía convencido de que la sociedad perfecta no era más que la realización de la esencia de la humanidad, es decir, que consistiría en armonizar la existencia empírica con el patrón normativo implícito en la concepción del hombre; esto, en su opinión, despejaría toda posibilidad de conflicto social, pues la esencia de la humanidad es igual en todos los hombres. Intentó mostrar que el principio de unidad social combina la libertad absoluta del individuo con la igualdad perfecta a que aspiraba Fourier, y que el ideal de la auténtica libertad excluye a la propiedad privada como contradictoria con la esencia universal de la humanidad. Por esta razón creyó que el comunismo, como modelo de abolición de la propiedad, se justificaba por la fe en la comunidad del hombre como especie. Esta comunidad, una vez realizada en la práctica, acabaría con las necesidades religiosas y políticas (es decir, con las instituciones políticas) de una sola vez, pues ambas son instrumentos y manifestaciones de la servidumbre soportada por hombres y mujeres a causa del conflicto de sus egoísmos. Cuando el hombre es consciente de sí mismo como hombre esencial deja de haber distinción entre el pensamiento y la acción, que se reabsorben en el proceso indiferenciado de la vida; en la (bastante arbitraria) interpretación de Spinoza por Hess, la identidad de razón y voluntad es la base filosófica de esta identidad entre la acción y el pensamiento. El espíritu libre se reconocerá a sí en todos los objetos de su propio pensamiento y acción, haciendo el mundo por sí mismo; la alienación existente entre la naturaleza y el hombre, o entre uno y otro hombre, dejará de existir; el hombre estará realmente «en su hogar» en el universo. En el mundo tal y como ha sido hasta el presente, las «generalidades» han disipado el contacto humano real en abstracciones políticas y religiosas; el comunismo suprimirá la contradicción entre el individuo y la comunidad, capacitando al individuo a considerar el patrimonio general como la labor de sus propias manos. No existirá ya la alienación, es decir, el dominio de los productos humanos sobre los hombres y mujeres, que no advierten aquello por lo cual son dominados. La libertad negativa, que no es más que un margen asegurado por la lucha contra la coerción, será sustituida por la autolimitación voluntaria en que consiste la verdadera libertad; pues, «la

libertad consiste en superar los límites externos por medio de la autolimitación, la autoconciencia del espíritu activo, la sustitución de la determinación natural por la autodeterminación... En la humanidad, cada autodeterminación del espíritu no es más que un grado de desarrollo que se sucede a sí mismo». Pero la libertad es indivisible: la servidumbre social y la servidumbre espiritual, es decir, la religión, van mano a mano; la miseria y la opresión llevan a la panacea ilusoria del «opio» religioso. Por consiguiente, la servidumbre no puede abolirse sólo en una de sus formas, tal como la religión: el mal debe ser exterminado en sus raíces, y es primordialmente un mal social. Criticando a Feuerbach, que consideraba a las ilusiones de la religión como la raíz de la servidumbre social, Hess replicó que el dinero no era una forma de alienación menos primaria que Dios. Aquí puede apreciarse la influencia de Proudhon. La esencia alienada del hombre, que domina a su propio creador, no es sólo y primordialmente Dios, sino el dinero, la sangre y fibra del trabajador, convertido en una forma abstracta y actuando como standard de valor humano. Los proletarios y los capitalistas están obligados por igual a vender su propia actividad vital y a alimentarse, al igual que los caníbales, con el producto de su propia sangre y sudor en la forma abstracta de un medio de cambio. La alienación del dinero es la más completa inversión del orden natural de la vida. En vez de ser un medio el individuo, como exige la naturaleza, y la especie ser un fin en sí, aquél subordina la especie a sí mismo y hace de su esencia genérica una abstracción irreal, que toma la forma de Dios en la religión y del dinero en la vida social.

La obra de Hess lleva la impronta de una lectura apresurada y mal digerida y de influencias transitorias que afectaron a su pensamiento sin llegar a cobrar una armonía sintética. No está claro cómo podemos reconciliar la creencia jovenhegeliana en la esencia de la especie del hombre, que se realiza con el tiempo en todo individuo y, como quiso Rousseau, despeja la posibilidad de conflicto entre el individuo y la sociedad, con el propio principio de Hegel de la primacía de la especie sobre el individuo. Tampoco esta claro si, en opinión de Hess, la liberación espiritual es en último resorte una condición previa de la liberación social, o bien a la inversa. Su ideal de comunismo como perfecta armonía asegurada por la abolición de la propiedad privada y el derecho de herencia parece bastante claro; pero su Utopía no va más allá de los temas corrientes en la Francia de su época, si no en Prusia. En su opinión, el socialismo como movimiento social era principalmente el resultado de la pobreza, si bien

la oposición entre ricos y pobres deja de dominar en su cuadro de la sociedad, resultando en la oposición entre capitalista y proletario.

Hess fue el primer autor en expresar ciertas ideas que mostraron ser especialmente importantes en la historia del marxismo, aun cuando en sus obras éstas aparecen sólo en forma general y aforística. Ante todo, expresó la convicción de que la revolución social sería el resultado de la polarización de la riqueza y la pobreza, con una gradual desaparición de las clases medias. Sugirió también la analogía entre la alienación económica y la religiosa, que fue el germen de los ulteriores análisis marxistas del fetichismo de la mercancía. Intentó resolver la oposición filosófica entre la libertad y la necesidad, especialmente en la filosofía de la acción que proclama que en la nueva etapa de la historia lo que es necesario se producirá mediante la libre actividad creativa, y que identifica la autoconciencia con el proceso histórico. Este pensamiento fue expresado en el contexto de la autoconciencia filosófica de la humanidad como tal, pero volvió a aparecer con Marx en la forma de la identidad de la conciencia de clase con el proceso histórico en el caso privilegiado del proletariado. La perspectiva de la filosofía que es absorbida en su propia afirmación se halla en Marx y también en la obra de Hess: «Cuando la filosofía alemana se haga práctica, dejará de ser filosofía». La importancia de Hess consiste en que hizo el primer intento por sintetizar la filosofía jovenhegeliana con la doctrina comunista y, en el nombre de la revolución social, se opuso a las expectativas jovenhegelianas de un cambio puramente político. La obra de Hess está ligada al movimiento alemán del «verdadero socialismo» (Karl Grün, Hermann Pütmann, Hermann Kriege), que más de una vez fue denominado por Marx (por ejemplo, en *La Ideología Alemana* y *El Manifiesto Comunista)* una utopía reaccionaria: el movimiento consideró a las situaciones económicas reales como meras manifestaciones de la servidumbre espiritual, y preveía la llegada del socialismo como aquel momento en que los hombres se harían conscientes de su esencia de especie. Hess, quien conoció a Marx en otoño de 1841 y fue su amigo y colaborador durante varios años, adoptó posteriormente en cierta medida la orientación de clase del socialismo marxista. De esta forma, ambos se influyeron mutuamente, pero Hess no siguió el desarrollo teórico del socialismo presidido por Marx ni adoptó la interpretación materialista de la historia en el sentido marxista, o la teoría marxista de la revolución proletaria.

3. *Feuerbach y la alienación religiosa*

Ludwing Feuerbach (1804-72), era un escritor conocido en 1841. Había estudiado en Berlín con Hegel y Schleiermacher, pero abandonó el idealismo hegeliano y el cristianismo desde muy pronto. En su obra *Pensamientos sobre la Muerte y la Inmortalidad* (1830), criticó las teorías de la vida eterna, y en *Una historia de la Filosofía Moderna de Bacon a Spinoza* (1833) y otros estudios sobre Bayle y Leibniz manifestó su simpatía por la tradición del librepensamiento. Opuso la razón independiente a todas las formas de dogmatismo, exigiendo la rehabilitación filosófica de la naturaleza y criticando al hegelianismo sobre la base de que, como empezaba con el espíritu, estaba obligado a limitarse a éste y a definir a la naturaleza como una manifestación secundaria *(Anderssein)* del espíritu. Pero su primera obra de importancia fue *La Esencia del Cristianismo* (1841), una crítica naturalista de la religión expresada en lenguaje hegeliano. Feuerbach no acarició el término «materialismo» a causa de sus desfavorables asociaciones morales, pero en la cuestión básica optó un punto de vista materialista. Según él, «el secreto de la teología es la antropología», es decir, que todo lo que los hombres han dicho acerca de Dios es una expresión en términos «mistificados» de su conocimiento acerca de sí mismos. Si se indaga la verdad real de la religión, ésta mostrará no ser otra cosa que el puro ateísmo o simplemente la afirmación positiva de la humanidad. En general, todo lo que puede ser aprehendido con el pensamiento es la objetivación de su propia esencia. «El hombre se vuelve autoconsciente en el objeto: la conciencia del objeto es el autoconocimiento del hombre... el objeto es la esencia manifiesta del hombre, su verdadero y objetivo yo. Y esto se aplica no sólo a los objetos espirituales, sino también a los objetos de los sentidos. Incluso los objetos que están más lejos del hombre, en la medida en que son objetos para él, son manifestación de su propia esencia». Esto no significa por supuesto que las cosas deben su ser a la conciencia humana, sino sólo que las definiciones por las que las aprehendemos son definiciones de nosotros mismos proyectadas al objeto, de forma que las cosas se perciben siempre en términos humanos y son una proyección e imagen de nuestra autoconciencia. Por otra parte, «el hombre no es nada sin un objeto»: sólo en la objetividad se reconoce a sí mismo. Esta idea de la mutua dependencia de sujeto y objeto (constituyéndose el sujeto a sí mismo en el autoconocimiento a través del objeto, y el objeto constituyéndose a sí en la proyección del autoconocimiento) no es

desarrollada posteriormente por Feuerbach; en general, la expresa en la fórmula de que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza (a despecho del materialismo vulgar) y la naturaleza a la esencia del hombre.

Pero Feuerbach se interesó sobre todo en el particular tipo de objetivación que se produce en la alienación religiosa. Cuando los hombres se relacionan con el objeto de forma esencial y necesaria, cuando afirman en él la plenitud y perfección de la esencia de su especie, este objeto es Dios. Dios es así la proyección imaginaria de la esencia de especie del hombre, la totalidad de sus poderes y atributos elevados al nivel del infinito. Toda esencia de especie es «infinita», es decir, está llena de perfección, como esencia, y es un modelo o standard para los seres individuales. El conocimiento que el hombre tiene de Dios es un intento por percibirse a sí mismo en el espejo de la exterioridad; el hombre exterioriza su propia esencia antes de reconocer ésta en sí mismo, y la oposición entre Dios y el hombre es una versión «mistificada» de la oposición entre la especie y el individuo. En principio, Dios no puede tener otros predicados más que los que los hombres han abstraído de sí mismos; él es real en tanto estos predicados son reales. Sin embargo, la religión invierte la relación entre sujeto y predicados, dando a los predicados humanos —en la forma de la Divinidad— la *primacía* sobre lo que es real, humano y concreto. La religión es una autodicotomía del hombre, su razón, sus sentimientos, la transferencia de sus cualidades intelectuales y afectivas en un ser divino imaginario que afirma su propia independencia y empieza a tiranizar sobre su creador. La alienación religiosa, el «sueño del espíritu», no es sólo un error, sino un empobrecimiento del hombre, pues despoja a éste de todas sus mejores facultades y cualidades, atribuyéndolas a la Divinidad. Cuando más enriquece la religión la esencia de Dios, más desvitaliza al hombre; la naturaleza de la religión se simboliza claramente en el ritual del sacrificio de la sangre. La humanidad debe humillarse, degradarse y desprenderse de su dignidad a fin de que la Divinidad pueda ostentar su carácter majestuoso «El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo». Además, la religión paraliza la capacidad del hombre para vivir en armonía con sus semejantes, pues desvía la energía del amor hacia la divinidad y proyecta la compañía real del hombre a un cielo imaginario. Destruye los sentimientos de solidaridad y amor mutuo, fomenta el egoísmo, desprecia todos los valores de la vida terrenal y hace imposible la igualdad y armonía sociales. Abandonar la religión es realizar los verdaderos valores de la religión, que son los de la humanidad. Cuando las personas se vuelvan hacia sí mismas y advier-

tan que las personificaciones de la religión son el fruto de su propia imaginación infantil, serán capaces de formar sociedades genuinamente humanas, a la luz del principio de Spinoza *homo homini Deus*. El culto de ficticios seres supramundanos dará paso al culto de la vida y el amor. «Si la esencia del hombre es la esencia suprema para el hombre, la primera y suprema ley de acción debe ser el amor del hombre hacia el hombre».

La Esencia del Cristianismo fue un intento por aplicar la categoría hegeliana de alienación a la formulación de un punto de vista puramente naturalista y antropocéntrico. Al contrario que Hegel, Feuerbach consideró la alienación como un fenómeno enteramente negativo. En opinión de Hegel, el ser realiza su esencia excluyendo y posteriormente reabsorbiendo a ésta en un proceso de autoenriquecimiento; lo que el ser contiene potencialmente debe exteriorizarse antes de que pueda actualizarse. La Idea Absoluta alcanza su autoconciencia a través de sus propias manifestaciones alienadas; no es un puro acto, como el Dios de los escolásticos, sino que alcanza su realización sólo a través de la historia y las sucesivas etapas de alienación. Por otra parte, según Feuerbach, la alienación es puramente mala y errónea y no posee valor positivo alguno. La mistificación religiosa separa al hombre de su especie y opone al individuo consigo mismo; desperdicia la energía humana en el culto de seres irreales y distrae ésta del único valor verdadero, el del hombre en y para sí mismo.

4. *La segunda etapa de Feuerbach. Las fuentes de la falacia religiosa*

Los posteriores escritos de Feuerbach muestran su creciente desavenencia con el hegelianismo y un cada vez más explícito materialismo de tipo ilustrado. En el prefacio a la segunda edición de *La Esencia del Cristianismo* (1843) rechaza la teoría de que el sujeto y el objeto se condicionan mutuamente, declarando que nuestra aprehensión de las cosas es principalmente sensorial y pasiva, y sólo secundariamente activa y conceptual. En las *Lecciones sobre la Esencia de la Religión* (1848-9, publicadas en 1851), repite esta idea y también señala que las imaginaciones religiosas derivan del sentimiento de dependencia del hombre en relación a la naturaleza, mientras que anteriormente las había considerado como una objetivación de la «esencia de la humanidad». Originalmente pensó que la supresión de la religión pondría fin al egoísmo humano; ahora afirmaba que el

egoísmo es un rasgo humano natural e inevitable, presente incluso en las acciones más altruistas, es decir, que volvía al estereotipo ilustrado del «egoísmo natural». En sus obras iniciales había descrito el proceso de proyección creadora de Dios pero no había explicado sus causas. Ahora intentaba colmar la laguna, pero sin ir más allá de afirmar que la fuente de la imaginación religiosa es la ignorancia general y la incapacidad del hombre para interpretar correctamente su propia situación en la naturaleza. Afirmando su dependencia de la naturaleza, que es eterna e inescapable, el hombre deja de comprender esta dependencia en categorías racionales; en su lugar, idea fantasías antropomórficas para expresar su temor de los incalculables caprichos de la naturaleza y los positivos sentimientos de gratitud y esperanza que ésta suscita en él. La religión es una satisfacción sustitutiva de las necesidades humanas que no pueden ser satisfechas de otra forma: los hombres intentan forzar a la naturaleza a que les obedezca utilizando la magia o apelando a la divina bondad, es decir, intentando obtener mediante la imaginación lo que no pueden conseguir en la realidad. A medida que aumenta el conocimiento, la religión, que es un estado infantil de la mente, da paso gradualmente a una visión racional del cosmos, y los hombres son capaces, mediante la civilización y la tecnología, de controlar las fuerzas que antes eran indomables. Al mismo tiempo, Feuerbach dirige su atención hacia las fuentes de la imaginación religiosa que radican en la misma naturaleza de los procesos cognitivos, y en especial en la abstracción. Dado que sólo podemos pensar o expresarnos en términos abstractos, podemos creer que éstos tienen una existencia independiente *vis-à-vis* los individuos, que son de hecho la única realidad. De la misma forma, Dios y las demás quimeras religiosas, personificando las ideas, sentimientos y facultades humanas, son una autonomización ilegítima de los legítimos instrumentos de conocimiento. «La idea o concepto genérico de Dios en sentido metafísico se basa en la misma necesidad y los mismos fundamentos que el concepto de las cosas o de los frutos ... Los dioses de politeístas no son nada más que nombres y conceptos genéricos o colectivos imaginados como seres reales»; pero «a fin de comprender el significado de los conceptos generales no es necesario deificarlos y convertirlos en seres independientes que difieran de las esencias individuales. Podemos condenar la perversidad sin necesidad de personificar a ésta como el diablo».

En las *Lecciones sobre la Esencia de la Religión*, no hay ya rastros de la formación hegeliana de Feuerbach. La religión se explica en simples términos ilustrados como el fruto del temor y la ignorancia, y Feuerbach adopta también la teoría ilustrada de la percep-

ción como un proceso meramente sensorial y empírico. Las *Lecciones* fueron una novedad en la filosofía alemana, dominada por entonces por las categorías de Kant y Hegel, pero para el resto de Europa fueron una mera repetición de teorías bien conocidas. El rasgo esencial es que Feuerbach consideró a la religión como la raíz de todo mal social. Creyó que una vez fuera suprimida la mistificación religiosa, desaparecerían las fuentes de la desigualdad social, la explotación, el egoísmo y la esclavitud. La religión era la fuente y epítome de todos los males de la historia; por ello pensó que la formación pública, al terminar con los prejuicios religiosos erradicaría al mismo tiempo la servidumbre social. Este fue uno de los principales puntos, aunque no el único, por los cuales Marx mostró pronto una decidida actitud crítica hacia la filosofía de Feuerbach.

A finales de los años cuarenta Feuerbach había rechazado por completo el hegelianismo, al que consideraba, como a todas las formas de idealismo, nada más que una continuación de la ficción religiosa. Todas las creaciones de la filosofía clásica alemana, como la Idea de Hegel, el Yo de Fichte o el Absoluto de Schelling, le parecían simples sustitutos de la divinidad, reducida a una forma más abstracta por la imaginación filosófica. Interpretando la humanidad con categorías puramente zoológicas, consideró la comunidad social como una forma de cooperación natural de las especies, distorsionada o depravada por los prejuicios religiosos, mientras que en la especulación moral no fue más allá del esquema eudaimonístico de la Ilustración. La fuerza de su retórica, con sus ideas humanistas y librepensantes, ganó muchos adherentes. La *Esencia del Cristianismo* tuvo una inmensa influencia en Alemania y jugó un buen papel en la transformación del pensamiento jovenhegeliano radicalizando su orientación antirreligiosa. Para Marx en particular, la filosofía de Feuerbach no fue sólo un punto de repulsión, sino también uno de los principales estímulos que le permitieron rechazar las categorías hegelianas de su propio pensamiento. Igualmente Marx debe mucho a Feuerbach con respecto al conocimiento de la historia de la filosofía, especialmente de los siglos XVI y XVII. Adoptó la crítica del hegelianismo como filosofía «que ponía el predicado en el lugar del sujeto» y dio a las creaciones humanas prioridad sobre el propio hombre, e hizo uso de esta crítica en su análisis de la filosofía del derecho de Hegel.

Podría pensarse que, tras las críticas de Marx, la filosofía de Feuerbach iba a quedar completamente anticuada, especialmente a causa de su estilo gris y repetitivo. Sin embargo, sigue despertando interés entre quienes aspiran a una fórmula humanística universal, e

incluso entre los teólogos. El antropocentrismo radical que es su principal rasgo puede resumirse como sigue. Primero, el hombre es el único valor; todo lo demás es instrumental y subordinado. Segundo, el hombre es siempre una entidad viva, finita y concreta. Tercero, hay rasgos permanentes de la naturaleza humana que hacen posible que los hombres vivan en una comunidad armoniosa basada en el amor mutuo y en el respeto a la vida. Cuarto, la abolición de la religión en sus formas dogmática y mística en que se ha conocido hasta el presente abrirá el camino a una nueva y auténtica religión de la humanidad, que permitirá a los hombres alcanzar lo que ha sido su verdadero objeto en todas las religiones, a saber, la satisfacción de sus necesidades de felicidad, solidaridad, igualdad y libertad.

Capitulo 5

LOS PRIMEROS ESCRITOS POLITICOS Y FILOSOFICOS DE MARX

Tras terminar sus estudios, Marx volvió a Tréveris en la primavera de 1841 para después trasladarse a Bonn, donde empezó a escribir en periódicos jovenhegelianos. Su primer artículo, sobre el nuevo decreto del gobierno prusiano acerca de la censura de prensa, fue escrito para el *Deutsche Jahrbücher,* cuyo número fue secuestrado por este motivo; apareció en 1843 en una obra colectiva publicada en Suiza. Sin embargo, Marx pudo publicar una serie de artículos sobre este tema en la *Rheinische Zeitung,* un periódico liberal burgués fundado en Colonia a comienzos de 1842 y dominado por escritores jovenhegelianos: entre sus contribuyentes estaban Adolf Rutenberg, Friedrich Engels, Moses Hess, Bruno Bauer, Karl Köppen y Max Stirner. El propio Marx editó el periódico desde octubre de 1842 a marzo de 1843. Durante este tiempo, aparte de los artículos sobre la libertad de prensa, escribió análisis de los debates en el Landtag (asamblea provincial), en los que por vez primera dedicó su atención a cuestiones económicas y al standard de vida de las clases humildes. Adoptando un punto de vista democrático radical, denunció el pseudo-liberalismo del gobierno prusiano y salió en defensa del campesinado oprimido.

1. *El estado y la libertad intelectual*

Desde el punto de vista del desarrollo de las teorías de Marx, sus primeros escritos periodísticos son importantes principalmente

por dos razones. En sus fuertes ataques a la ley de censura se mostró inequívocamente a favor de la libertad de prensa, en contra del efecto nivelador de la restricción gubernamental («Nadie espera que una rosa huela como una violeta; ¿por qué entonces debe el espíritu humano, la cosa más rica que poseemos, existir en una sola forma?»), y también expresó sus ideas acerca de la naturaleza del estado y la esencia de la libertad. Tras señalar que la vaguedad y arbitrariedad de la ley de prensa ponía un poder arbitrario en manos de los funcionarios, Marx prosiguió diciendo que la censura no sólo era contraria a los propósitos de la prensa, sino también a la naturaleza del estado en cuanto tal.

La libertad de prensa tiene una base diferente de la censura, pues es la forma de una idea, a saber, la libertad, y es un bien real; la censura es una forma de servidumbre, el arma de una visión del mundo basada en las apariencias contra una cosmovisión basada en la naturaleza de las cosas. La censura es algo puramente negativo... La libertad radica tan profundamente en la naturaleza humana que incluso sus oponentes ayudan a fomentarla combatiendo su realidad... La esencia de una prensa libre es la esencia racional de la libertad en su carácter más pleno. Una prensa censurada es algo sin columna vertebral, un vampiro de la esclavitud, una monstruosidad civilizada, un anómalo producto de la naturaleza: ¿Es necesario probar todavía que la libertad está en la misma esencia de la prensa y que la censura es contraria a ésta?

De esta forma, según Marx, «la censura, al igual que la esclavitud, no puede ser nunca legítima, aun cuando existiera mil veces en forma legal», y una ley de prensa sólo es una verdadera ley cuando protege la libertad de prensa. La censura es contraria a la verdadera naturaleza del derecho y del estado, pues una prensa libre es una condición indispensable de un estado que cumple su propia naturaleza: es civilización personificada, el lazo del individuo con el estado, el espejo de la sociedad. Una prensa censurada degrada la vida pública y significa que el gobierno quiere oír sólo su propia voz. La libertad no requiere argumentos que la justifiquen, pues es parte y parcela de la vida espiritual del hombre. «En un sistema libre, cada mundo particular gira alrededor del sol central de la libertad en tanto, y sólo en tanto, gira sobre sí mismo ... ¿No es una negación de la libertad de la persona exigir que una sea libre a la manera de otra?» La palabra escrita no es un medio para un fin, sino un fin en sí mismo, y no debe ser limitada por leyes que tengan otro interés que el desarrollo espiritual.

Como se verá, en esta argumentación Marx distingue al derecho y al estado «reales», que corresponden a su propia naturaleza, de las leyes e instituciones que se mantienen por métodos policiales y

son sólo obligatorias en sentido externo. Esta distinción pertenece a la tradición hegeliana: un estado y un derecho que no son la realización de la libertad son contrarios al propio concepto o esencia del estado y el derecho, por lo que dejan de ser tal cosa, aun cuando se mantengan por la fuerza. Sin embargo, Marx, al contrario que Hegel, niega que la libertad de expresión oral y escrita pueda limitarse por el interés predominante del «verdadero» estado, pues señala que esta libertad es una parte esencial del concepto mismo del estado. Así, mientras utiliza el concepto normativo de estado como modelo con el que han de compararse los estados existentes para determinar si son «reales» o meramente empíricos, al aplicar este método se separa de Hegel, tras afirmar que la libertad de divergencia es un valor esencial humano que lleva consigo su propia justificación.

Otro tema capital aparece también en esta época en los comentarios de Marx acerca del debate del Landtag sobre la ley relativa al robo de madera (que era una revocación de la costumbre que permitía a los campesinos coger leña del bosque sin pagarla). Defendiendo al campesinado y a la norma consuetudinaria, Marx adoptó un punto de vista filantrópico pero también afirmó que el Landtag estaba degradando las leyes y la autoridad del estado a la función de instrumento de los intereses privados de los terratenientes, con lo que contravenía a la idea misma del estado. De esta forma, opone el estado, que representa a toda la comunidad, a las instituciones que hacen de éste un agente de uno u otro grupo. Sin embargo, no está claro si en esta etapa tiene ya una respuesta a la cuestión de cómo pueden ponerse las instituciones del estado en conformidad con el interés general, o cómo es capaz el estado de resolver las cuestiones sociales, en especial la pobreza y la desigualdad de ingresos.

2. *Crítica de Hegel. El estado, la sociedad y el individuo*

El interés de Marx hacia la política le llevó a hacer un estudio más profundo de la filosofía del derecho de Hegel. Su larga *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrita en 1843 (y publicada por vez primera en 1927), quedó sin terminar, pero pueden hallarse algunas de sus ideas principales en dos artículos titulados *Sobre la Cuestión Judía* e *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Estos artículos fueron escritos hacia finales de 1843 y aparecieron en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, que Marx editaba por entonces en colaboración con Arnold Ruge y Hess. En otoño de ese año se trasladó a París, acompañado de su mujer, la hija del

Barón Ludwing von Westphalen, un concejal de la ciudad de Tréveris, poniéndose pronto en contacto con las organizaciones socialistas locales de trabajadores franceses y alemanes. Probablemente antes conoció la propaganda comunista francesa por la obra de Lorenz von Stein *Socialismo y Comunismo en la Francia Actual* (1842). Stein, un conservador hegeliano, había estado investigando los movimientos socialistas a instigación del gobierno prusiano, que estaba interesado en conocer las actividades subversivas de los trabajadores alemanes de París. Era antisocialista y consideraba la jerarquía de clases como una condición previa de toda sociedad organizada, pero su libro, que contenía una gran cantidad de información, era muy conocido en los círculos radicales de Alemania.

En su amplia crítica de Hegel, Marx atacó especialmente la idea de que el estado era, por su origen y valor, independiente de los individuos empíricos que lo componen. Hegel había afirmado que las funciones del estado estaban conectadas con el individuo de forma accidental, mientras que de hecho había entre ellos un vínculo esencial, un *vinculum substantiale*. Hegel concibió las funciones del estado de forma abstracta y en sí mismas, considerando a los individuos empíricos como una antítesis de éstas. Pero de hecho

> la esencia de una persona no es su barba o su sangre o su naturaleza física abstracta, sino su carácter social, y las funciones del estado no son nada más que las formas de existencia y actuación de las características sociales del hombre. Por ello es razonable considerar a los individuos como representantes de las funciones y autoridad del estado, desde el punto de vista de su carácter social y no privado.

En segundo lugar, Marx, siguiendo a Feuerbach, critica la «inversión de la relación de predicado y sujeto» en la filosofía de Hegel, por la que los individuos, que son sujetos reales, se convierten en predicados de una sustancia universal. En realidad, todo lo que es general no es más que un atributo del ser individual, y el verdadero sujeto es siempre finito. Para Hegel, el individuo es una forma subjetiva y secundaria de la existencia del estado, mientras que la «democracia parte del hombre y hace del estado un hombre objetivado. Así como la religión no hace al hombre, sino que el hombre hace a la religión, la constitución no hace a la gente, sino que ésta hace la constitución». Marx se propone reducir así todas las instituciones políticas, como objeto de reflexión teórica, a sus orígenes reales humanos. Al mismo tiempo intenta subordinar el estado real a las necesidades humanas, y despojar a éste de la apariencia de un valor independiente aparte de su función de instrumento para la satisfac-

ción de necesidades de los individuos empíricos. La finalidad de la democracia, tal y como la concibe Marx, es hacer de nuevo del estado un instrumento del hombre, es decir, desalienar las instituciones políticas. Sólo un estado que es una forma de la existencia de su pueblo, y no un cuerpo extraño situado encima de éste, es un verdadero estado, que se conforma con la esencia del estado en sí. Un estado no democrático no es un estado. Hegel perpetúa la distancia existente entre el hombre y el estado considerando a la sociedad no como la realización de la personalidad, sino como una meta a que el estado se aproxima; el ser humano empírico es así la realidad suprema del estado, pero no su creador. «En Hegel no son los sujetos quienes se objetivan a sí mismos en la causa común, sino que es esta causa común la que se convierte en sujeto. No son los sujetos quienes necesitan la causa común como su propia causa, sino que es la causa común la que necesita a los sujetos como condición de su existencia formal. Es tarea de la causa común existir también como sujeto». El propósito de esta crítica es claro: si los seres humanos son sólo «momentos» o etapas del desarrollo de la sustancia universal, que alcanza a través de ellos la forma suprema del ser, éstos son entonces meros instrumentos de aquella sustancia universal y no valores independientes. La filosofía hegeliana sanciona de esta forma el engaño de que el estado es la personificación del interés general, lo que sólo sucede si el interés general se aliena por completo de los intereses y necesidades de los individuos reales. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la de la burocracia estatal. Hegel creyó que el espíritu del estado y su superioridad a los intereses particulares de sus ciudadanos estaban personificados en la conciencia del funcionariato; los funcionarios identificaban su interés particular con el del estado como un todo y así, como órgano del estado, efectuaban una síntesis entre el bien común y el de determinados sectores o corporaciones. Para Marx esto no era más que una ilusión, un reflejo en el hegelianismo de la ideología de la burocracia prusiana que se persuadía a sí misma de que era la suprema personificación del bien general. Al contrario, de hecho lo cierto es que

mientras que la burocracia sea un principio por sí mismo, en el que el interés general del estado se convierte en un interés separado, independiente y real, la burocracia estará en oposición a las corporaciones en la misma forma en que toda consecuencia se opone a sus propias premisas... La finalidad de un verdadero estado no es que cada ciudadano deba dedicarse por sí mismo a la causa general como si fuera una particular, sino que la causa general sea realmente general, es decir, sea la causa de todo ciudadano.

Hegel distinguió entre dos esferas separadas de la vida de su época, a saber, la sociedad civil y el estado político. En esta división, que Marx aceptó, la sociedad civil era la totalidad de intereses particulares divergentes, individuales y colectivos, es decir, la vida empírica diaria, con todos sus conflictos y disputas, el foro en el cual todo individuo desarrolla su existencia cotidiana. Al mismo tiempo, como ciudadano, participaba en la organización del estado. Hegel creyó que los conflictos de la sociedad civil eran contenidos y racionalmente sintetizados en la suprema voluntad del estado, independientemente de los intereses particulares. En este punto, Marx se opone decididamente a la ilusión hegeliana. La división en dos esferas es real, pero la síntesis entre ellas no es posible. En su forma presente, el estado no es un mediador entre los intereses particulares, sino el instrumento de intereses particulares de un determinado tipo. El hombre como ciudadano es completamente diferente del hombre como persona privada, pero sólo la persona privada que pertenece a la sociedad civil posee una existencia real y concreta; como ciudadano es parte de una creación abstracta cuya aparente realidad se basa en una mistificación. Esta mistificación no existía en la Edad Media, pues en aquella época la división entre estados era también una división política inmediata: la articulación de la comunidad civil coincidía con la división política. Las sociedades modernas, que han modificado o abolido la significación política de la división entre estados, han generado un dualismo que afecta a toda existencia humana y crea dentro de todo individuo una contradicción entre su capacidad privada y su capacidad como ciudadano. Sin embargo, Marx no intentó meramente describir esta contradicción, sino explicar sus orígenes.

3. *La idea de emancipación social*

En su ensayo *Sobre la Cuestión Judía,* Marx insiste más claramente en el tema, en la forma de una descripción de un plan de acción. Comentando la crítica de la cuestión hecha por Bauer, expresa su propia idea de una emancipación humana como distinta de la emancipación política. En opinión de Marx, Bauer convertía las cuestiones sociales en cuestiones teológicas; exigía la emancipación religiosa como condición previa de la emancipación política y se limitaba a proponer un programa para liberar al estado de la religión, es decir, para desestabilizar a esta última. Sin embargo, objetó Marx, las restricciones religiosas no eran la causa de las seculares,

sino una manifestación de éstas. El liberar al estado de las limitaciones religiosas no era liberar a la humanidad de ellas: el estado puede liberarse a sí mismo de la religión dejando a la mayoría de sus ciudadanos con su servidumbre religiosa. De igual forma, el estado puede cancelar el efecto político de la propiedad privada, es decir, abolir la cualificación de propiedad para el voto, etc., y puede declarar que las diferencias de nacimiento y situación no tienen significación política, lo que no significa que estas diferencias de nacimiento y situación dejen de tener consecuencias. En resumen, una emancipación política y, por ello, parcial, es valiosa e importante, pero no equivale a la emancipación humana, pues persiste todavía la división entre la sociedad civil y el estado. En la primera, la gente vive una vida real pero egoísta, aislada y llena de intereses conflictivos; el estado les proporciona una esfera de vida colectiva pero ilusoria. El propósito de la emancipación humana es conseguir que el carácter colectivo, genérico de la vida humana sea vida real, de forma que la propia sociedad adopte un carácter colectivo y coincida con la vida del estado. Bauer no penetra en la fuente real del antagonismo entre la vida individual y la colectiva; él sólo combate la expresión religiosa de este conflicto. La libertad que proclama es la libertad de una mónada, el derecho a vivir aisladamente; al igual que en la Declaración de los Derechos del Hombre, se basa en la mutua autolimitación (mi libertad está limitada por la libertad de alguien más). Dada la separación de las dos esferas, el estado no ayuda a abolir el carácter egoísta de la vida privada, sino que meramente le proporciona un marco legal. La revolución política no libera a la gente de la religión o del imperio de la propiedad, sino que meramente le da el derecho a mantener la propiedad y a profesar la propia religión. La emancipación política confirma así la dicotomía del hombre. «Sólo cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana».

De esta forma Marx llegó a la idea que, en el contexto político le permitió ir más allá del programa puramente político, republicano y antifeudal de los jóvenes hegelianos y proclamar el objetivo de una transformación que superara el conflicto entre la vida política y la privada. Desde el punto de vista filosófico, esto se basaba en la idea de un ser humano integral que supera su propia

división entre el interés privado y la comunidad. La concepción de Marx de la humanidad va más allá que la de Feuerbach, pues la mistificación de la religión le parece a éste meramente una manifestación, y no la raíz, de la servidumbre social. Al contrario que Feuerbach, no considera al hombre desde un punto de vista naturalista; no imagina una vuelta a unas reglas innatas de cooperación que prevalecerían por propio acuerdo en la sociedad humana una vez superada la alienación religiosa. Al contrario, considera la emancipación del hombre como una emancipación específicamente humana hecha posible por la identificación de la vida pública y privada, de la esfera social con la política. La absorción consciente de la sociedad por el individuo, el libre autorreconocimiento de cada individuo como soporte de la comunidad es, a los ojos de Marx, la forma en que el hombre se redescubre y vuelve hacia sí.

Sin embargo, la expresión de estos postulados en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en el ensayo *Sobre la Cuestión Judía* sigue siendo utópica (en el sentido en que Marx utilizará después este término) en tanto simplemente opone el estado actual de la dicotomía del hombre a una unidad imaginaria, descrita en términos muy abstractos. Sigue así abierta la cuestión de cómo y por medio de qué fuerzas ha de obtenerse esta unidad.

4. *El descubrimiento del proletariado*

La *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel se considera como un texto crucial en el desarrollo intelectual de Marx, pues es en esta obra donde expresa por vez primera la idea de la misión histórica del proletariado, y la interpretación de la revolución no como una violación de la historia, sino como el cumplimiento de su tendencia intrínseca.

Esta última idea aparece en una carta de Marx a Ruge escrita en septiembre de 1843.

> Nosotros, partiendo de los principios del mundo, desarrollamos ante sus ojos nuevos principios. No le decimos: deja tu lucha, es sólo una estupidez; nosotros tenemos la verdadera consigna de la lucha. Sólo le mostraremos por qué lucha propiamente; y la conciencia es algo que *tiene* que asumir, por más que se resista. La reforma de la conciencia consiste sólo en hacer al mundo consciente de su propia conciencia, en conseguir que despierte de los sueños que se hace sobre sí mismo, en explicarle sus propias acciones... Lo que se mostrará es que el mundo posee hace tiempo el sueño de algo que sólo necesita ser consciente para ser poseído realmente *.

* Traducción de M. Sacristán, en el volumen 5 de las *Obras*, de Marx y Engels, pág. 176.

Puede verse que el tremendo papel que Marx adscribe al despertar de la conciencia no significa —como significaba en la mayoría de los jóvenes hegelianos, con Feuerbach, y la mayoría de los escritores socialistas de los años treinta y cuarenta— que puede ofrecerse a las personas un ideal arbitrario de perfección social, tan sublime e irresistible que inmediatamente fuera puesto en práctica. En opinión de Marx, la reforma de la conciencia es la condición básica de la transformación social porque era, o podía ser, la razón y explicación de lo que había estado meramente implícito; porque daba una forma reconocible a lo que hasta el presente habían sido los fines de la lucha por la liberación, y así convertía una tendencia histórica inconsciente en una consciente, una tendencia objetiva en un acto de voluntad. Esto es la base de lo que Marx llamó más tarde el socialismo científico, en oposición a la variedad utópica que se limitaba a proponer un ideal arbitrariamente construido. Al apelar a una revolución resultante de la comprensión de los hombres del significado de su propia conducta, Marx dio la espalda al utopismo de los socialistas de su época y a la oposición de Fichte, que habían asumido los jóvenes hegelianos, entre obligación y realidad.

En la *Introducción* Marx prosiguió con este tema, oponiéndose enfáticamente a la crítica de la religión de Feuerbach. Acepta que el hombre es el creador de la religión, pero añade que

> El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad que producen la religión como conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es... la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra este mundo al que le da su aroma espiritual... La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que éste sea realmente feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita... Es una filosofía al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que ha sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política *.

Una vez expuestos los errores de la crítica antirreligiosa que reclama poseer en sí la fuerza para abolir la servidumbre humana, Marx reitera su crítica de las condiciones en Alemania, donde las únicas revoluciones han sido las filosóficas, poniendo de relieve el

* Trad. cit., *OME*, V, págs. 210-211.

anacronismo político de su estado, con todos los inconvenientes y ninguna de las ventajas del nuevo orden. La liberación de Alemania sólo es posible mediante la implacable conciencia de su verdadero lugar. «Debemos hacer aún más oprimente la actual opresión haciendo consciente de ella a la gente, y el insulto aún más insultante mediante su publicación ... Debemos forzar a estas relaciones petrificadas a que bailen al son de su propia melodía. Para dar valor a la gente debemos enseñarla antes a alarmarse por sí sola. Una revolución alemana significaría la realización de la filosofía alemana mediante su abolición. Pero la filosofía sólo puede realizarse en la esfera de la acción material.

El arma de la crítica no puede sustituir a la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas en cuanto demuestra *ad hominem;* y demuestra *ad hominem* cuando se radicaliza. Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre.

La revolución social sólo puede llevarse a cabo por una clase cuyo interés particular coincide con el de la sociedad, y cuyas exigencias constituyen necesidades universales. Esta clase es el proletariado,

al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas... No puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos... Es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma.

De esta forma la liberación del proletariado significa su abolición como clase separada y la destrucción de las distinciones de clase en general por la abolición de la propiedad privada. Marx cree que Alemania es el lugar de nacimiento de la revolución proletaria por ser una concentración de todas las contradicciones del mundo moderno unidas a las del feudalismo. Abolir una determinada forma de opresión en Alemania significará la abolición de toda opresión y la emancipación general de la humanidad. «La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón es el proletariado. La filosofía no puede realizarse a sí misma sin trascender al proletariado, el proletariado no puede trascenderse a sí mismo sin realizar la filosofía».

Hay que notar que la idea de la especial misión del proletariado, como clase que no puede liberarse a sí misma sin liberar con ello a la sociedad, hace su primera aparición en el pensamiento de Marx como una deducción filosófica más que como un producto de la observación. Cuando Marx escribió su *Introducción,* había conocido escasamente el movimiento real de los trabajadores; sin embargo, el principio que estableció en este período seguirá siendo después el fundamento de su filosofía social. Igualmente en esta primera etapa formuló la idea del socialismo, no como la sustitución de un tipo de vida política por otro, sino como la abolición de la misma política. En los artículos publicados en el periódico de París *Vorwärts* en verano de 1844 declaró que no podía haber una revolución social con un alma política, pero que podía haber una revolución política con un alma social. La revolución en cuanto tal era un acto político, y no podría existir el socialismo hasta que no fuera abolido el viejo orden; pero «cuando empiece la organización del socialismo y cuando su verdadero fin y alma pasen a un primer plano, el socialismo abolirá su tegumento político».

Hay que notar que, desde el principio hasta el fin, el programa socialista de Marx no implica, como a menudo han criticado sus opositores, la extinción de la individualidad o la nivelación general en razón del «bien universal». Esta concepción del socialismo era la característica de las primitivas doctrinas comunistas; puede hallarse en las utopías del Renacimiento y la Ilustración, influidas por la tradición del comunismo monástico, y también en las obras socialistas de la década de los años cuarenta del siglo pasado. Por otra parte, para Marx el socialismo representaba la plena emancipación del individuo por la destrucción de una red de mistificaciones que convertían la vida comunitaria en un mundo alienado presidido por una burocracia también alienada. El ideal de Marx era que todo ser humano llegase a ser consciente de su propio status de ser social, para llegar a desarrollar sus aptitudes en toda su diversidad y riqueza. No se trataba de reducir al individuo a un ser de la especie universal; lo que Marx deseaba ver era una comunidad en la que se abolieran las fuentes de antagonismo entre los individuos. En su opinión este antagonismo derivaba del mutuo aislamiento necesariamente derivado del divorcio de la vida política y la sociedad civil, mientras que la institución de la propiedad privada condicionaba a las personas a afirmar su propia individualidad en oposición a los demás.

Así pues, desde el principio, la crítica de Marx de la sociedad existente sólo cobra sentido en el contexto de su visión de un nuevo mundo en el que la significación social de la vida de cada individuo

sea directamente evidente para él, pero sin diluir por ello su individualidad en una incolora uniformidad. Esto presupone que puede haber una perfecta identidad entre los intereses colectivos e individuales, y que los motivos privados y «egoístas» puedan ser eliminados en favor de un sentido de comunidad absoluta en el «todo». Marx pensó que una sociedad en la que se han extirpado todas las fuentes de conflicto, agresión y mal no sólo era pensable, sino que era históricamente inminente.

Capítulo 6

LOS MANUSCRITOS DE PARIS, LA TEORIA DEL TRABAJO ALIENADO, EL JOVEN ENGELS

En 1844, en París, Marx se propuso elaborar una crítica de la economía política en la que pudiese desarrollar un análisis filosófico general de los conceptos básicos de esta ciencia: capital, renta, trabajo, propiedad, dinero, mercancía, necesidades y salarios. Esta obra, que nunca fue concluida, se publicó por vez primera en 1932 y es conocida como los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Aun siendo meramente un esbozo, han llegado a ser considerados como una de las fuentes más importantes en la evolución del pensamiento de Marx. En ellos su autor intentó exponer el socialismo como una cosmovisión general y no meramente como un programa de reforma social, y relacionar las categorías económicas con una interpretación filosófica del puesto del hombre en la naturaleza, que se considera también como el punto de partida para la investigación de los problemas metafísicos y epistemológicos. Además de a los filósofos alemanes y a los escritores socialistas, Marx hizo referencia en su obra a los escritos de los padres de la economía política, que por entonces había empezado a estudiar: Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Say y James Mill.

Sin embargo, sería bastante erróneo suponer que los Manuscritos de París contienen todo lo esencial de *El Capital;* son más bien el primer borrador del libro que Marx estuvo escribiendo toda su vida, y cuya versión final es *El Capital.* Además, hay firmes razones para mantener que la versión final es un desarrollo de la versión inicial y

no una separación de ésta. Es cierto que los Manuscritos no mencionan la teoría del valor y la plusvalía, que se considera como la piedra angular del marxismo «maduro». Pero la teoría del valor específicamente marxista, con la distinción entre trabajo abstracto y concreto y el reconocimiento de la fuerza de trabajo como mercancía, no es sino la versión definitiva de la teoría del trabajo alienado.

1. *La crítica de Hegel. El trabajo como fundamento de la humanidad*

El punto de referencia negativo de Marx está contenido en la *Fenomenología* de Hegel, y en particular en la teoría de la alienación y del trabajo como proceso alienante. En opinión de Marx, la grandeza de la dialéctica de Hegel consistía en la idea de que la humanidad se crea a sí misma por un proceso de alienación que se altera con las trascendencias de esta alienación. Según Hegel, el hombre manifiesta su esencia genérica relacionándose con sus propias fuerzas en un estado objetivado y asimilando a éstas, por así decirlo, desde el exterior. El trabajo, como realización de la esencia del hombre, tenía así un significado completamente positivo, siendo el proceso por el que la humanidad se desarrolla mediante su propia exteriorización. Sin embargo, Hegel identifica a la esencia humana con la autoconciencia, y al trabajo con la actividad espiritual. En su forma original, la alienación es la alienación de la autoconciencia, y toda objetividad está alionada de la autoconciencia; de esta forma, la trascendencia de la alienación, en la que el hombre reasimila su propia esencia, es la trascendencia del objeto y su reabsorción en la naturaleza espiritual del hombre. La integración del hombre en la naturaleza se realiza a nivel espiritual, lo que hace de ésta, según Marx, una abstracción y una ilusión.

Siguiendo a Feuerbach, Marx basa su propia idea de la humanidad en el trabajo, entendido como el comercio físico con la naturaleza. El trabajo es la condición de toda actividad humana espiritual, y en él el hombre se crea a sí mismo y también a la naturaleza, el objeto de su creatividad. Los objetos de las necesidades humanas, en los que el hombre manifiesta y realiza su propia esencia, son independientes de él; es decir, el hombre es también un ser pasivo. Pero no es un ser meramente natural, sino un ser para-sí, de forma que las cosas no existen para él simplemente como son, independientemente de su carácter de objetos humanos. «Los objetos humanos no son objetos naturales en la forma en que son inmediatamente

dados; y el sentido humano, como es dado en su forma objetiva, no es sensibilidad humana y objetividad humana.» En consecuencia, la trascendencia del objeto como algo alienado no puede ser, como supuso Hegel, la trascendencia de la propia objetividad. A fin de mostrar cómo puede el hombre reabsorber a la naturaleza y al objeto en sí mismo, es necesario explicar antes cómo surge el fenómeno de la alienación, a través del mecanismo del trabajo alienado.

2. *El carácter social y práctico del conocimiento*

Dado que, según Marx, la característica básica de la humanidad es el trabajo, es decir, el contacto con la naturaleza en el que el hombre es tanto activo como pasivo, los problemas tradicionales de la epistemología deben ser ahora considerados desde un nuevo punto de vista. Marx negó la legitimidad de las cuestiones planteadas por Descartes y Kant: en su opinión es erróneo indagar cómo es posible la transición del acto de la autoconciencia al objeto, pues la suposición de la pura autoconciencia como punto de partida se basa en la ficción de un sujeto capaz de conocerse a sí mismo independientemente de su ser en la naturaleza y la sociedad. Por otra parte, es igualmente erróneo considerar a la naturaleza como una realidad ya conocida y considerar al hombre y a la subjetividad humana como su producto, como si fuera posible contemplar a la naturaleza en sí, independientemente de la relación práctica del hombre hacia ésta. El verdadero punto de partida es el contacto activo del hombre con la naturaleza, y es sólo mediante una abstracción que dividimos este proceso en una humanidad autoconsciente, por una parte, y la naturaleza, por otra. La relación del hombre con el mundo no es originalmente contemplación o percepción pasiva, en la que las cosas transmiten su imagen al sujeto o transforman su ser inherente en fragmentos del campo perceptivo del sujeto. La percepción es, desde el comienzo, el resultado de la actuación combinada de la naturaleza y la orientación práctica de los seres humanos, que son sujetos en sentido social y que consideran a las cosas como sus propios objetos, destinados a servir a un determinado fin.

El hombre se apropia su ser universal universalmente, o sea, como un hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo —ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, sentir, querer, actuar, amar, en una palabra: todos los órganos de su individualidad, así como los que por su forma son comunitarios— se apropian el objeto en sus comportamientos objetuales, o sea, en su conducta frente al objeto. En esa apropiación de la realidad humana, en el comporta-

miento de esos órganos frente al objeto se pone por obra la realidad humana... El ojo se ha convertido en ojo humano, lo mismo que su objeto en un objeto social, humano, que proviene del hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho por tanto teóricos en su inmediata praxis. Aunque su comportamiento con la cosa se guíe sólo por ella, la cosa misma es un comportamiento objetivo del hombre consigo mismo y con los hombres y viceversa... Los objetos de la vista ni se forman igual ni son iguales que los del oído. Lo característico de cada facultad es precisamente su forma característica de ser, o sea, también el modo característico de su objetivación, de su ser vivo, objetivo-real... Para un oído inmusical la mejor música carece de sentido, no es objeto, ya que mi objeto sólo puede confirmar alguna de mis facultades, sólo puede existir para mí en cuanto mi facultad exista para sí como capacidad subjetiva, el sentido que para mí tenga un objeto (sólo lo tiene para el sentido correspondiente) sólo llega hasta donde llegue mi sentido. Por tanto, los sentidos del hombre social no son los del hombre sin sociedad.

Como puede verse, Marx hace suya la cuestión básica planteada por Kant y Hegel, a saber: ¿Cómo puede la mente humana estar en el mundo «como en su propia casa»? ¿En qué medida es posible salvar la distancia entre la conciencia racional y el mundo simplemente «dado» en forma directa e irracional? Planteada la cuestión en estos términos tan generales, podemos decir que Marx la heredó de la filosofía clásica alemana; pero las preguntas específicas que plantea son diferentes, especialmente a las de Kant. En la doctrina de este último, la alienación de la naturaleza *vis-à-vis* el sujeto libre y racional es insuperable: la dualidad de la materia del conocimiento, es decir, la fundamental diferencia entre lo que es dado y las formas *a priori*, no puede ser superada en términos reales, con lo que no puede relacionarse la multiplicidad de datos de la experiencia. El sujeto, que está autodeterminado y por ello es libre, encuentra a la naturaleza, que está constreñida por la necesidad, como algo diferente a sí mismo, como una irracionalidad que debe tolerar. Del mismo modo, los ideales y los imperativos morales no pueden derivarse del mundo de los datos irracionales, por lo que lo real y lo ideal deben estar en conflicto. La unidad del mundo que comprende a sujeto y objeto, a los sentidos y al pensamiento, la libertad del hombre y la necesidad de la naturaleza, esta unidad es un postulado limitante que la razón no puede nunca alcanzar realmente, pero a la que debe tender sin cesar. De esta forma, la realidad es una incesante limitación para el sujeto, para sus facultades mentales y sus ideales morales. En opinión de Hegel, el dualismo kantiano era una abdicación del racionalismo, y el postulado de la unidad como límite inalcanzable de un esfuerzo infinito representaba una imagen antidialéctica del mundo. Si la distancia entre los dos mundos a que el hombre pertenece sigue siendo igualmente grande en cada acto

moral o cognitivo, entonces el esfuerzo por superarla es una tarea estéril e infinita en la que se reproduce constantemente la incapacidad del hombre para curar su escisión interna. Hegel intentará representar el proceso por el que el sujeto gradualmente asimila la realidad como un progresivo descubrimiento de su racionalidad latente, es decir, su esencia espiritual. La Razón es impotente si no puede descubrir la racionalidad en la propia facticidad del ser, si se arropa en su propia perfección y al mismo tiempo tiene que enfrentarse a un mundo irracional. Pero cuando descubre la racionalidad de este mundo, cuando percibe la realidad como producto de la autoconciencia y de la actividad autolimitante del Absoluto, entonces será capaz de recuperar el mundo de la subjetividad, y esta es la tarea de la filosofía.

Quizá fue Feuerbach el primero en hacer consciente a Marx del carácter arbitrario y especulativo de la solución propuesta por el dualismo hegeliano al dualismo de Kant. Hegel presupone que la existencial real es autoconciencia alienada, meramente a fin de recuperar el mundo para el sujeto pensante. Pero la autoconciencia no puede, alienándose a sí misma, crear más que un parecido abstracto con la realidad; y si, en la vida humana, los productos de esta autoalienación llegan a adquirir poder sobre los hombres, es nuestra tarea volverlos a situar en su lugar y reconocer a las abstracciones como lo que son. El propio hombre es parte de la naturaleza, y si se reconoce en la naturaleza no es en el sentido de descubrir en ésta la obra de una autoconciencia que es absolutamente anterior a la naturaleza, sino sólo en el sentido de que, en el proceso de la autocreación del hombre por medio del trabajo, la naturaleza es un objeto *para el hombre,* percibido de forma humana, organizado cognitivamente según las necesidades humanas, y «dado» sólo en el contexto de la conducta práctica de la especie. «La propia naturaleza, considerada abstractamente, en separación del hombre, no es nada para éste.» Si el diálogo activo entre la especie humana y la naturaleza es nuestro punto de partida, y si la naturaleza y la autoconciencia que conocemos están sólo dadas en este diálogo y no en un puro sentido inherente, entonces es razonable que la naturaleza que percibimos sea llamada naturaleza humanizada, y que el espíritu sea denominado autoconocimiento de la naturaleza. El hombre, como parte y producto de la naturaleza, hace de ésta una parte de sí mismo; ésta es al mismo tiempo la materia de su actividad y la prolongación de su cuerpo. Desde este punto de vista no tiene sentido plantear la cuestión del creador del mundo, pues ésta presupone la irreal situación de la no existencia de la natura-

leza y el hombre, una situación que no puede ser planteada ni siquiera como punto de partida ficticio.

Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, es que abstraes de ambos. Supones que no existen y, sin embargo, quieres que te demuestre su existencia. Lo que digo es: renuncia a tu abstracción y así acabará tu problema... Pero para el hombre socialista todo lo que se suele llamar historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano como un progresivo surgir de la naturaleza ante y para el hombre. Esta es para el socialista la demostración palpable, irrefutable, de su nacimiento a partir de sí mismo, del proceso que le ha dado origen. Desde el momento en que se ha hecho práctica, sensiblemente palpable que el hombre y la naturaleza son esenciales en sí mismos, y que el reconocimiento entre dos hombres es naturaleza en toda su realidad del mismo modo que el conocimiento de la naturaleza constituye la existencia humana, se hace imposible prácticamente seguir preguntando por un ser ajeno a la naturaleza y al hombre, superior a ellos; esta cuestión implicaría reconocer que la naturaleza y el hombre no son algo esencial. Entonces el ateísmo, negación de esta inesencialidad, pierde todo su sentido, ya que consiste en negar a Dios para afirmar así la existencia del hombre. El socialismo puede ya prescindir en cuanto tal de esa negación, pues la esencia de que parte es la conciencia sensible (teórica y práctica) de la naturaleza. El socialismo es la conciencia positiva de sí, que ha dejado atrás la negación de la religión, lo mismo que la vida real positiva es la realidad humana, que ha dejado atrás el comunismo, la negación de la propiedad privada *.

Así, para Marx, las cuestiones epistemológicas tradicionales no eran menos ilegítimas que las metafísicas. Un hombre no puede considerar el mundo como si estuviera fuera de él, o aislar un acto puramente cognitivo de la totalidad de la conducta humana, pues el sujeto cognoscente es un aspecto del sujeto integral que es un partícipe activo en la naturaleza. El coeficiente humano está presente en la naturaleza en la medida en que ésta existe para el hombre; y, por otra parte, el hombre no puede eliminar de su relación con el mundo el factor de su propia pasividad. En este punto, el pensamiento de Marx se opone igualmente a la teoría hegeliana de la autoconciencia que constituye al objeto como una exteriorización de sí mismo como a las diversas versiones del materialismo de su época, en las que el conocimiento era una recepción pasiva del objeto, que transformaba a éste en un contenido subjetivo. Marx denomina a su propia visión como un naturalismo o humanismo consistente, que, según él, «difiere igualmente del idealismo que del materialismo, siendo la verdad que une a ambos». Se trata de un punto de vista antropocéntrico, que ve en la naturaleza humanizada una contrapartida de las intenciones prácticas humanas; como

*Trad. de *OME*, V, págs. 377-378.

la práctica humana tiene un carácter social, su efecto cognitivo —la imagen de la naturaleza— es obra del hombre social. La conciencia humana no es más que la expresión en el pensamiento de una relación social con la naturaleza, y debe ser considerada como un producto del esfuerzo colectivo de la especie. De esta forma, las deformaciones de la conciencia no deben explicarse como producidas por las aberraciones o imperfecciones de la propia conciencia: sus fuentes deben ser buscadas en procesos más originales y especialmente en la alienación del trabajo.

3. *La alienación del trabajo. El hombre deshumanizado*

Marx considera la alienación del trabajo sobre la base de las condiciones capitalistas en su forma desarrollada, en las que la posesión de tierras está sujeta a las leyes de una economía de mercado. En su opinión, la propiedad privada es una consecuencia y no una causa de la alienación del trabajo; sin embargo, los Manuscritos de París que conservamos no examinan los orígenes de esta alienación. En las condiciones desarrolladas de apropiación capitalista, la alienación del trabajo se expresa por el hecho de que el propio trabajo del trabajador, así como sus productos, se han vuelto ajenos a éste. El trabajo se ha convertido en una mercancía como otra, lo que significa que el propio trabajador se ha convertido en mercancía y se ve obligado a venderse a sí mismo al precio de mercado determinado por el coste mínimo de mantenimiento; de esta forma, los salarios tienden inevitablemente a permanecer al nivel más bajo que mantenga vivo al trabajador y le permita engendrar hijos. La situación que se crea así en el proceso productivo es análoga a la que describió Feuerbach acerca de la invención de los dioses por la mente humana. Cuanta más riqueza produce el trabajador, más pobre se vuelve; cuanto más valor cobra el mundo de las cosas, más se deprecian los seres humanos. El objeto del trabajo se opone al proceso de trabajo como algo ajeno, objetivado e independiente de su productor. Cuanto más asimila el trabajador la naturaleza a sí mismo, más se priva de los medios de vida. Pero no es sólo el producto del trabajo lo que está alienado del sujeto: el propio trabajo está también alienado, pues en vez de ser un acto de autoafirmación se convierte en un proceso destructivo y una fuente de infelicidad. El trabajador no se fatiga para satisfacer su propia necesidad de trabajar, sino para mantenerse vivo. No se siente realmente a sí mismo en el proceso de trabajo, es decir, en aquella forma de

actividad que es específicamente humana, sino sólo en las funciones animales de comer, dormir y engendrar hijos. Dado que, al contrario que los animales, el hombre produce aun cuando está libre de necesidades físicas, y es sólo entonces cuando produce en el verdadero sentido, la alienación del trabajo deshumaniza al trabajador impidiéndole producir de forma específicamente humana. El trabajo es así para él una ocupación extraña y pierde su esencia como ser humano, que se reduce a actividades puramente biológicas. El trabajo, que es la vida de la especie, se convierte sólo en un medio para la vida individual animalizada, y la esencia social del hombre pasa a ser un mero instrumento de su existencia individual. El trabajo alienado priva al hombre de su vida de especie; los demás seres humanos se vuelven ajenos a él, la existencia comunitaria se hace imposible y la vida no es más que un sistema de egoísmos en conflicto. La propiedad privada, que deriva del trabajo alienado, se convierte a su vez en una fuente de alienación, que fomenta sin cesar.

La reificación (como será llamada después) del trabajador —el hecho de que sus cualidades personales musculares y cerebrales, sus capacidades y aspiraciones, se conviertan en una «cosa», en un objeto de compra y venta para el mercado— no significa que el posesor de esta cosa sea él mismo capaz de disfrutar una existencia libre y humana. Al contrario, este proceso tiene también efectos sobre el capitalista, al que priva de personalidad, si bien de forma diferente. Así como el trabajador se ve reducido a un estado animal, el capitalista es reducido a una fuerza monetaria abstracta: pasa a ser una personificación de su fuerza, y sus cualidades humanas se transforman en aspectos de ésta.

> Su fuerza [la del dinero] es la medida exacta de la mía y, aunque soy su dueño, no tengo más facultades ni propiedades que las suyas. Por tanto no es mi individualidad quien determina lo que soy y puedo. Seré feo; pero puedo comprarme la mujer más guapa. O sea, que no soy feo, pues la consecuencia de la fealdad, su repugnancia, queda aniquilada por el dinero. Yo —como individuo— seré paralítico; pero el dinero me procura 24 pies. O sea, que no lo soy. Seré malo, falso, sinvergüenza, estúpido; pero el dinero es respetado y por lo tanto también su dueño. El dinero es el supremo bien, o sea, que el que lo tiene es bueno *.

El efecto de la alienación del trabajo es paralizar la vida de especie del hombre y la comunidad de los seres humanos, paralizando también la vida personal. En una sociedad capitalista desarro-

* Trad. de *OME*, V, pág. 407.

llada, toda la servidumbre social y todas las formas de alienación están comprendidas en la relación del trabajador con la producción; la emancipación de los trabajadores no es por ello simplemente su emancipación como clase con intereses particulares, sino también la emancipación de la sociedad y la humanidad como un todo.

Sin embargo, la emancipación del trabajador no consiste simplemente en abolir la propiedad privada. El comunismo, que consiste en la negación de la propiedad privada, existe en formas diferentes. Por ejemplo, Marx se refiere al primitivo igualitarismo totalitario de las primeras utopías comunistas. Esta es una forma de comunismo que pretende abolir todo lo que no puede ser hecho propiedad de todos, y por consiguiente todo lo que pueda distinguir a los individuos; pretende abolir el talento y la individualidad, lo que es lo mismo que abolir la civilización. El comunismo así concebido no es una asimilación del mundo alienado, sino, al contrario, una forma extrema de *alienación* que consiste en imponer a todos la actual situación de los trabajadores. Si el comunismo ha de representar la abolición *positiva* de la propiedad privada y de la autoalineación, debe significar la adopción por el hombre de su propia esencia de especie, la recuperación de sí mismo como ser social. Este comunismo resuelve el conflicto entre hombre y hombre, entre esencia y existencia, entre el individuo y la especie, la libertad y la necesidad. Sin embatgo, ¿en qué consiste la abolición positiva de la propiedad privada? Marx sugiere una analogía con la abolición de la religión: al igual que el ateísmo deja de ser significativo cuando la afirmación del hombre no depende ya de la negación de Dios, igualmente el socialismo en su pleno sentido es la afirmación directa de la humanidad independientemente de la negación de la propiedad privada: es un estado en el que se ha resuelto y olvidado el problema de la propiedad. El socialismo sólo puede ser el resultado de un largo y violento proceso histórico, pero su consumación es la completa liberación del hombre con todos sus atributos y posibilidades. Bajo el modo de apropiación socialista, la actividad del hombre no se opondrá a él como algo ajeno, sino que será, en todas sus formas y productos, la afirmación directa de la humanidad. Habrán entonces «un hombre rico y una rica necesidad humana»; «un hombre rico es al mismo tiempo un hombre que necesita las manifestaciones de la vida humana en toda su plenitud». Mientras que en condiciones de trabajo alienado el aumento de la demanda multiplica el efecto de la alienación —el producto se esfuerza artificialmente por suscitar una demanda y hacer a la gente más de-

pendiente de nuevos productos, que en tales circunstancias sólo aumentan el volumen de la servidumbre—, en las condiciones socialistas, la riqueza de demandas es la riqueza de la humanidad.

Mientras que los Manuscritos de París intentan establecer al socialismo como la realización de la esencia de la humanidad, no representan a ésta como un ideal puro y simple, sino como un postulado del curso natural de la historia. Marx no considera a la propiedad privada, la división del trabajo o la alienación humana como «errores» que puedan ser rectificados en cualquier momento si los hombres llegan a una correcta comprensión de su situación; más bien considera estos fenómenos como condiciones indispensables para la liberación futura. La visión del socialismo esbozada en los Manuscritos supone la plena y perfecta reconciliación del hombre consigo mismo y la naturaleza, la completa identificación de la esencia y existencia humanas, la armonización del destino último del hombre y su ser empírico. Puede suponerse que una sociedad socialista en este sentido sería un estado de completa satisfacción, una sociedad definitiva sin incentivos o necesidades para un desarrollo ulterior. Si bien Marx no expresa su concepción en estos términos, no descarta esta interpretación y acaricia una visión del socialismo como la supresión de todas las fuentes de conflicto humano y la consecución de un estado en que se realice empíricamente la esencia de la humanidad. El comunismo —dice— «es la solución del enigma de la historia y es consciente de este hecho»; surge entonces la cuestión de si es o no también la culminación de la historia.

4. *Crítica de Feuerbach*

La filosofía de los *Manuscritos* es completada y confirmada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach,* escritas en la primavera de 1845. Publicadas por Engels en 1888, tras la muerte de Marx, se consideraron como un epítome de la nueva situación del mundo y figuran entre las obras más citadas de sus autores. Las tesis contienen la formulación más decidida de las objeciones de Marx al materialismo de Feuerbach, y en especial su oposición de una teoría del conocimiento puramente contemplativa a una de carácter práctico y del diferente significado que atribuyó Marx a la alienación religiosa. El reproche que Marx levantó contra Feuerbach y todos los materialistas anteriores fue que éstos concebían los objetos de forma meramente contemplativa y no como «una actividad sensorial, prác-

tica y humana, no subjetivamente», dejando así al idealismo el desarrollo del lado activo —«pero sólo abstractamente, pues el idealismo no conoce la actividad sensorial real propiamente dicha»—. Esta objeción repite un pensamiento expuesto con más detalle en los Manuscritos: la percepción es en sí una componente de la relación práctica del hombre con el mundo, de forma que el objeto no nos es simplemente «dado» por una naturaleza indiferente, sino que es un objeto humanizado, condicionado por las necesidades y esfuerzos humanos. Este mismo punto de vista práctico se evidencia en la negativa de Marx a entrar en una disputa especulativa sobre la conformidad del pensamiento con su objeto. «El hombre debe probar la verdad en la práctica, es decir la realidad y la fuerza, la terrenalidad *(Diesseitigkeit)* de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad de su pensamiento aislada de la práctica es una cuestión puramente escolástica.» Como era de esperar, y como después confirma *La Ideología Alemana,* la función cognitiva de la práctica no significa meramente que el éxito de una actividad confirma el ámbito y finalidad de los intereses humanos; significa también que la veracidad es en sí «la realidad y la fuerza» del pensamiento, es decir que son ciertas aquellas ideas en las que el hombre se confirma a sí mismo como «ser de la especie». Sobre esta base critica Marx como «escolástica» la cuestión cartesiana acerca de la conformidad entre un puro acto de pensamiento y la realidad. La cuestión epistemológica no es una cuestión real, porque el puro acto de percepción o pensamiento del que es premisa es una mera ficción especulativa. Dado que la mente, al haber alcanzado la autocomprensión, se aprehende a sí misma como un coeficiente de conducta práctica, las cuestiones que se puedan plantear legítimamente a ella acerca del significado de sus actos son también cuestiones sobre su efectividad desde el punto de vista de la sociedad humana.

En las *Tesis* también repite Marx su crítica de la teoría de la religión de Feuerbach, a saber, por el hecho de que reduce el mundo de la religión a su base secular, pero no explica la dualidad en términos de la desarmonía interna de la situación del hombre en el mundo, siendo incapaz por ello de ofrecer una curación efectiva: la mente sólo puede liberarse de la mistificación si se desplazan, mediante la acción práctica, los factores negativos de la vida social de la que depende.

Además, Marx critica la concepción de Feuerbach de la esencia del hombre como «una abstracción inherente a un determinado individuo», mientras que el individuo es de hecho «la totalidad de

las relaciones sociales». El efecto de la concepción de Feuerbach es que éste toma como punto de partida el individuo con las características de su especie, y reduce el nexo entre los seres humanos a un lazo natural. La misma idea aparece en la décima Tesis, previamente expresada en el ensayo de Marx *Sobre la cuestión judía:* «El punto de partida del materialismo antiguo es la sociedad "civil"; el punto de partida del nuevo es la sociedad humana, o la humanidad socializada.» Esto se corresponde con la idea previa de Marx de que la sociedad civil debe coincidir con la sociedad política, para que ambas dejen de existir en su forma antigua: la primera no será ya más una masa de egoísmos conflictivos y la segunda una comunidad abstracta e irreal; el hombre, que es él mísmo una verdadera comunidad, absorberá su propia naturaleza de especie y realizará su personalidad como personalidad social.

En la importante tercera *Tesis,* Marx expone su oposición de las doctrinas del socialismo utópico basadas en el materialismo del siglo XVIII. No basta con decir que los seres humanos son producto de las condiciones y la educación, pues las condiciones y la educación son también labor de los seres humanos. Afirmar sólo la anterior proposición significa «dividir la sociedad en dos partes, de las cuales una es superior a la sociedad (por ejemplo, en Robert Owen). La coincidencia de las cambiantes circunstancias y de la actividad humana puede sólo concebirse y comprenderse racionalmente como praxis revolucionaria». Esta afirmación significa que la sociedad no puede ser cambiada por reformadores que comprenden sus necesidades, sino sólo por la masa que está en su base, cuyo interés particular es idéntico con el de la sociedad como un todo. En la praxis revolucionaria del proletariado «el educador» y «el educado» son uno y el mismo: el desarrollo del espíritu es al mismo tiempo el proceso histórico por el que el mundo es transformado, dejando de plantearse la cuestión de la prioridad entre el espíritu y las condiciones externas, o viceversa. En esta situación de praxis revolucionaria, la clase trabajadora es el agente de una iniciativa histórica y no se limita a resistirse o a reaccionar a la presión de las clases poseedoras.

Este mismo punto de vista «práctico» es el dominante en la concepción de Marx de las funciones cognitivas del espíritu y de su papel en el proceso histórico; se considera siempre que «lo práctico» implica «lo social», y «la vida social es práctica por su misma esencia». Esta es la tarea de la filosofía definida en la onceava *Tesis,* en las palabras quizá más citadas de Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas formas; sin em-

bargo, la cuestión es transformarlo.» Sería una caricatura del pensamiento de Marx pensar que esto significa que no es importante observar o analizar la sociedad y que sólo importa la acción directa revolucionaria. En su contexto muestra que es una fórmula que expresa en pocas palabras el punto de vista de la «filosofía práctica» en oposición a la actitud «contemplativa» de Hegel o Feuerbach, es decir, el punto de vista que Hess y, a través suyo, Cieszkowski, sugirió a Marx y que pasó a ser el núcleo filosófico del marxismo. Comprender el mundo no significa contemplarlo desde el exterior, juzgándolo moralmente o explicándolo científicamente; significa que la sociedad se comprende a sí misma, en un acto en el que el sujeto cambia al objeto por el mero hecho de comprenderlo. Esto sólo puede suceder cuando coinciden sujeto y objeto, cuando desaparece la diferencia entre el educador y el educado y cuando el pensamiento se transforma en un acto revolucionario, el autoreconocimiento de la existencia humana.

5. *Primeros escritos de Engels*

El año 1844 vio el comienzo de la amistad y colaboración de Marx con Engels, a quien había conocido ya en Colonia. Engels había experimentado una evolución similiar a la de Marx, aunque su formación inicial fuera diferente. Nacido el 28 de noviembre de 1820, Engels era hijo de un empresario de Barmen (Wuppertal, cerca de Düsseldorf). Creció en una sofocante atmósfera de rígido pietismo, pero escapó pronto de su influencia, dejando la escuela antes de concluir sus estudios, para trabajar en la factoría de su padre; en 1938 fue enviado a Bremen para aumentar su experiencia en el negocio. A raíz de su contacto directo con el comercio y la industria pronto se sintió interesado por las cuestiones sociales. En sus estudios particulares se impregnó de ideas liberales y democráticas, sintiéndose atraído por el radicalismo jovenhegeliano. Sus primeros artículos de prensa los escribió en 1839 para el *Telegraph für Deutschland*, publicado por Gutzkow en Hamburgo, y para el *Morgenblatt*, de Stuttgart. En ellos atacó la intolerancia germana y la hipocresía del pietismo pequeño-burgués, pero también describió las condiciones industriales y la opresión y pobreza de los trabajadores. Se sentía atraído por el panteísmo sentimental de Schleiermacher, aun sin abandonar por completo el cristianismo, pero se hizo ateo por la influencia de la *Vida de Jesús*, de Strauss. Durante su servicio militar en Berlín en 1841 se unió a los filósofos radicales

y escribió tres panfletos criticando a Schelling desde un punto de vista jovenhegeliano. Posteriormente, cuando empezó a considerarse comunista, declaró que el comunismo era la consecuencia natural de la cultura filosófica alemana. Hacia finales de 1842 volvió a Manchester a proseguir los negocios de su padre, dedicando mucho tiempo a observar las condiciones de la clase trabajadora inglesa y a estudiar economía política y socialismo. El número del *Deutsch-Französische Jahrbücher* en que aparecieron los artículos de Marx sobre la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, y la *Cuestión judía* incluía también un ensayo de Engels titulado *Esbozo de una crítica de la economía política*. En él afirmaba que las contradicciones de la economía capitalista no podían resolverse sobre la base de esta economía; que las crisis periódicas de sobreproducción eran una consecuencia inevitable de la libre competencia; que la competencia llevaba al monopolio, pero el monopolio a su vez creaba nuevas formas de competencia, etc. La propiedad privada llevaba necesariamente al antagonismo entre las clases y también entre los individuos de cada clase, y a un incurable conflicto entre los intereses privados y públicos; igualmente iba ligada a la anarquía de la producción y a las diversas crisis resultantes de ésta. Los economistas que defendían la propiedad privada no podían entender esta cadena causal y se veían forzados a inventar teorías sin fundamento, como la de Malthus, que basaba el mal social en el hecho de que la población crecía más rápidamente que la producción. La abolición de la propiedad privada era la única vía para salvar a la humanidad de la crisis, la escasez y la explotación. La planificación de la producción acabaría con toda desigualdad social y con la absurda situación en que la pobreza era provocada por el exceso de bienes. «Liquidaremos la contradicción —escribió Engels— simplemente despejándola. Cuando los intereses actualmente en conflicto se unifiquen, no habrá contradicción entre el exceso de población, por una parte de la escala y el exceso de riqueza, por otra; no experimentaremos ya más el sorprendente hecho, más extraordinario que todos los milagros de todas las religiones juntas, de que la riqueza y el exceso de prosperidad hacen morir de hambre a la gente; no oiremos nunca más la insensata afirmación de que la tierra no puede mantener a la raza humana.

Engels permaneció aún casi dos años más en Manchester, publicando en Leipzig sus observaciones de esta etapa en el opúsculo *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra* (1845). En este libro, que fue una revelación para su época, Engels hizo una cruda descripción de los resultados de la revolución industrial en Ingla-

terra, poniendo de relieve la cruel pobreza del proletariado urbano y el hambre, la brutalidad y desamparo de la vida de la clase trabajadora. No escribía como moralista o filántropo, sino que infería de las condiciones de la clase trabajadora que ésta estaba destinada a llevar a cabo una revolución socialista por sus propios medios y en sólo unos años. Su predicción del socialismo no se basaba en ideas generales sobre la naturaleza humana o la necesidad de poner la existencia humana en conformidad con la esencia de la humanidad, sino en su conocimiento real de las condiciones de vida y tendencias de desarrollo de la clase trabajadora. Estaba convencido de que las clases medias desaparecerían, que el capital se concentraría más y más en Inglaterra y de que pronto se produciría una inevitable y sangrienta guerra entre los necesitados y los ricos. Engels basó su predicción en el marco de una rígida separación de clases, siendo el proletariado no sólo la clase más oprimida y afectada, sino además la clase destinada a poner fin a toda opresión. Al mismo tiempo, cuando Engels describía con riqueza de detalle la villanía de la burguesía inglesa, no consideraba que su conducta se debiese a la depravación moral, sino más bien la consideraba como un efecto inevitable de la situación de una clase de hombres obligada por una asfixiante competencia a explotar al máximo a su prójimo.

Capítulo 7

LA SAGRADA FAMILIA

El encuentro de Marx y Engels en París en agosto de 1844 fue el comienzo de una colaboración de cuarenta años en la actividad política y literaria. Mientras que las facultades de pensamiento abstracto de Marx eran superiores a las de su amigo, Engels superaba a éste en la relación de la teoría con los datos empíricos, sociales o científicos. Su primera obra conjunta, titulada *La Sagrada Familia, o Crítica de la Crítica Crítica: contra Bruno Bauer y compañía,* se publicó en Frankfurt am Main en febrero de 1845; sólo una pequeña parte de este libro fue obra de Engels, quien volvió a Barmen, tras una corta estancia en París.

La Sagrada Familia es un desafío radical y, por así decirlo, implacable, al joven hegelianismo. Es un ataque virulento, sarcástico y sin escrúpulos a los antiguos aliados de Marx, y en especial a Bruno y Edgar Bauer. La obra es difusa y está llena de burlas triviales, hace juegos de palabras con los nombres de sus adversarios, etcétera. Se propone mostrar la ingenuidad y nulidad intelectual de la «sagrada familia» hegeliana y el carácter especulativo de su crítica; al contrario que *La ideología alemana,* contiene escasos análisis independientes. No obstante, es un documento importante, que testimonia la ruptura final de Marx con el radicalismo jovenhegeliano: su proclamación del comunismo como el movimiento *par excellence* de la clase trabajadora se presenta no como un suplemento de la crítica al joven hegelianismo, sino como algo opuesto a ésta. En

la Introducción llega incluso a afirmar que «El verdadero humanismo no tiene enemigo más peligroso en Alemania que el espiritualismo o el idealismo especulativo, en los que el individuo real es sustituido por la "autoconciencia" o el "espíritu"». En cierto modo, *La Sagrada Familia* confirma, pero con mayor énfasis, el punto de vista teórico de Marx formulado en sus anteriores obras, introduciendo al mismo tiempo otros elementos nuevos.

1. *El comunismo como tendencia histórica. La conciencia de clase del proletariado*

Marx expresa aquí más decididamente que nunca la idea de la inevitabilidad histórica del movimiento hacia el comunismo. La propiedad privada, al pretender prolongarse indefinidamente, crea su propia antagonista, el proletariado. En la autoalienación, que es fortalecida por la propiedad privada, la clase poseedora disfruta la satisfacción procurada por la muestra externa de humanidad, mientras que la clase trabajadora está humillada y es impotente. La propiedad privada tiende a destruirse a sí misma independientemente del conocimiento o la voluntad de la clase poseedora, pues el proletariado que genera es una deshumanización consciente de sí. La victoria del proletariado no significa una inversión de papeles y su ocupación del lugar de los poseedores, sino que pone fin a la situación eliminándose a sí mismo y a su propia oposición. Representa el máximo de deshumanización, pero también la conciencia de esta deshumanización y de la inevitabilidad de la revolución. La miseria del proletariado obliga a éste a liberarse, pero no puede llevar a cabo esta liberación sin liberar al mismo tiempo a toda la sociedad de unas condiciones inhumanas.

El énfasis de Marx en la autoconciencia del proletariado en el proceso de emancipación es importante en conexión con la objeción, frecuentemente planteada después, de que parecía haber pensado que la revolución se produciría como resultado de una fuerza histórica impersonal, independientemente de la libre actividad del hombre. Desde su punto de vista no existe dilema entre la necesidad histórica y la acción consciente, pues la conciencia de clase del proletariado no es sólo una condición de la revolución, sino también es en sí el proceso histórico en el que la revolución alcanza su madurez. Por esta razón, los autores de *La Sagrada Familia* están en desacuerdo con cualquier personificación de la historia como una fuerza independiente. Bauer, dice Engels, transforma la historia en

un ser metafísico que se manifiesta en los hombres y mujeres individuales; pero en realidad «la historia no hace nada, no tiene una "fuerza enorme", no libra batallas. No es la "historia", sino los seres humanos vivos, quienes tienen posesiones, realizan acciones o libran batallas. No existe una entidad independiente llamada "historia", que utiliza a la humanidad para alcanzar sus fines; la historia es simplemente la actividad finalista de los seres humanos». Estas observaciones son el punto de partida de la posterior controversia acerca del supuesto determinismo histórico de Marx. Dan cabida a diferencias de interpretación, como también otras afirmaciones subsiguientes sobre el mismo tema, y en particular la de que los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen independientemente de las condiciones en que se encuentran. ¿Debemos pensar que la capacidad del hombre para influir en el proceso histórico es limitada, que las condiciones existentes no obedecen por completo a la acción humana, pero pueden gobernarse en cierta medida por la voluntad organizada de la comunidad? O, por el contrario, ¿son las condiciones en que el hombre actúa las determinantes de su conciencia y acción? Estas son cuestiones claves para la comprensión del materialismo histórico, y posteriormente tendremos ocasión de volver sobre ellas.

2. *El progreso y las masas*

Un tema esencial de la *crítica* de Marx a Bauer es la oposición de este último entre las masas y el progreso, entre las masas y el espíritu crítico. En opinión de Bauer, las masas son la personificación del conservadurismo, la reacción, el dogmatismo y la inercia mental. Cualesquiera ideas que asimila, incluidas las revolucionarias, se vuelven conservadoras; cualquier doctrina absorbida por las masas se convierte en una religión. Una idea creativa sólo es absorbida por las masas una vez ha perdido su creatividad. Las ideas que necesitan del apoyo de las masas están predestinadas a la distorsión, la degeneración y el fracaso; todas las grandes empresas históricas que han fracasado se deben a su toma de posesión por las masas. Este análisis es, según Marx, un absurdo intento de condena del curso de la historia. Las ideas que triunfan deben ser, en su opinión, la expresión de algún interés de las masas («La "idea" divorciada del interés ha sido siempre un fiasco»); pero cuando el «interés» toma la forma de una idea, éste va más allá de su contenido real y debe presentarse como interés general y no particular. Oponiendo

el progreso al conservadurismo de las masas, la crítica de Bauer está condenada a seguir siendo un producto de la mente en vez de ser un instrumento de transformación social. En cualquier caso, afirma Marx, la categoría indiferenciada de progreso carece de contenido. Las ideas socialistas surgieron de la observación histórica de que lo que se conoce como progreso se ha producido siempre en oposición a la mayoría de la sociedad y ha creado condiciones cada vez más inhumanas. Esto sugería que la civilización estaba radicalmente enferma; de esta forma apuntaba hacia una crítica fundamental de la sociedad, que coincidía con un movimiento masivo de protesta social. Por ello no debemos conformarnos con frases acerca del progreso, pues en la historia no puede identificarse ningún progreso absoluto.

Marx introduce aquí por primera vez un pensamiento que aparece más de una vez en sus obras posteriores. En vez de un incurable antagonismo entre las masas y el espíritu crítico —una parodia, en su opinión, de la oposición tradicional entre el «espíritu» y la inerte «materia», representado el primero por el individuo y la última por las masas— sugiere la idea de una fundamental antinomia que ha ocupado la historia hasta el presente y por la cual todo progreso real, en especial en el ámbito de la técnica, se ha efectuado a expensas de la gran masa de la humanidad. Mientras que la historiosofía de Bauer se ve obligada por su propia naturaleza a limitarse a ideas puramente teóricas de liberación, la crítica socialista apunta hacia las condiciones materiales que han producido una contradicción entre el avance de la civilización y las necesidades de los creadores inmediatos de la riqueza. Las ideas por sí solas, afirma Marx, no pueden franquear los límites del viejo mundo; los seres humanos y el uso de la fuerza son necesarios antes de que puedan realizarse las ideas.

3. *El mundo de las necesidades*

En *La Sagrada Familia* Marx vuelve al problema de la oposición entre la verdadera comunidad humana y la comunidad imaginaria del estado. Bauer afirma que los seres humanos son átomos egoístas que deben unirse en organismo mediante el estado. Para Marx esto no es más que una ficción especulativa. Un átomo es autosuficiente y no tiene necesidades; un ser humano puede imaginarse que es un átomo en este sentido, pero de hecho nunca lo puede llegar a ser, pues el mundo de los hombres es un mundo de necesidades y, a pesar de todas las *mistificaciones*, son éstas las que constituyen

los vínculos reales entre los miembros de la comunidad. El vínculo social no es creado por el estado, sino por el hecho de que, aunque las personas se consideren átomos, son en realidad seres humanos egoístas. El estado es un producto secundario de las necesidades que constituyen el vínculo social; este último no es un producto del estado. Sólo si el mundo de las necesidades da origen a un conflicto, si las necesidades se satisfacen por medio de una lucha de antagonismos y si el nexo social asume el papel de la discordia, sólo entonces surge la cuestión acerca de la posibilidad de una comunidad humana real. Sin embargo, Bauer se limita a mantener la oposición hegeliana entre el estado como una comunidad y la sociedad civil como una jungla de egoísmos, considerando esta oposición como un principio eterno de vida.

4. *La tradición del materialismo*

En *La Sagrada Familia* también expresa Marx por primera vez su conciencia de la relación entre las ideas socialistas y la tradición del materialismo filosófico. Distingue dos tendencias en la historia del materialismo francés: la primera, que se remonta hasta Descartes, es de inspiración naturalista y evoluciona en la dirección de la ciencia natural. La segunda, la del empirismo de Locke, representa la directa tradición del socialismo, cuyas premisas ideológicas derivan de la crítica antimetafísica de los materialistas del siglo XVIII y de sus ataques al dogmatismo del siglo anterior. El sensacionalismo de Locke implicaba la doctrina de la igualdad humana: todo hombre que viene al mundo es una *tabula rasa,* y las diferencias mentales o espirituales son adquiridas y no innatas. Dado que todos los hombres son pot naturaleza egoístas y la moralidad sólo puede ser egoísmo racionalizado, el problema está en concebir una forma de organización social que reconcilie los intereses egoístas de cada uno con las necesidades de todos. Como todos los seres humanos son producto de su educación y condiciones de vida, éstos sólo pueden cambiar cambiando las instituciones sociales que les rodean. La doctrina de Fourier es el fruto del materialismo francés de la Ilustración, mientras que las ideas socialistas de Owen tienen su base en Bentham y, a través de él, en Helvétius. Los principios del empirismo y el utilitarismo, que establecen que los hombres no son ni buenos ni malos por naturaleza, sino sólo por formación, que el interés es el resorte principal de la moralidad, etc., nos llevan natu-

ralmente a indagar qué condiciones sociales son necesarias para hacer realidad la comunidad de la humanidad.

De esta forma Marx invoca a la tradición socialista contra Bauer, quien, siguiendo a Hegel, hace de la autoconciencia una entidad sustantiva (mientras que de hecho es sólo un atributo del hombre y no una forma de ser separada) e imagina que ha asegurado de esta forma la independencia del espíritu con respecto a la naturaleza. Por la misma razón, Bauer reduce la vida humana a la actividad intelectual y convierte a toda la historia en historia del pensamiento, mientras que es, ante todo, la historia de la producción material.

La Sagrada Familia contiene así, si bien todavía sólo en fórmulas generales y lacónicas, las ideas básicas de la interpretación materialista de la historia, a saber, aquella que pone de relieve la mistificación de los intereses humanos cuando son expresados de forma ideológica y la dependencia genética de la historia de las ideas de la historia de la producción. Hallamos aquí la aplicación a una nueva historiosofía del clásico esquema de la dialéctica de Hegel, la negación de la negación. Cuando la propiedad privada se desarrolla crea necesariamente su propio antagonista; esta fuerza negativa está ella misma deshumanizada y, a medida que progresa su deshumanización, pasa a ser la condición previa de una síntesis que habrá de abolir la oposición existente junto con sus dos términos —la propiedad privada y el proletariado—, haciendo posible que el hombre llegue pronto a ser él mismo.

La base de la interpretación materialista de la historia fue desarrollada en la siguiente obra conjunta de Marx y Engels, *La ideología alemana*. Marx se quedó en París hasta comienzos de 1845, tomando parte activa en los encuentros de las organizaciones socialistas y en especial en la Liga de los Justos, mientras que en Alemania Engels divulgaba las bases del comunismo en conferencias y artículos, intentando reunir a todos los grupos socialistas en una misma organización. En febrero de 1845, Marx fue expulsado de París, a instancia del gobierno prusiano, tomando su residencia en Bruselas, donde en primavera Engels se reuniría con él. En verano ambos visitaron Inglaterra, donde establecieron contacto con los cartistas y dieron pasos para establecer un centro de cooperación de los movimientos revolucionarios de los diversos países. A su vuelta a Bruselas continuaron trabajando por la unificación de las asociaciones revolucionarias y prosiguieron sus polémicas con los filósofos alemanes.

Capítulo 8

LA IDEOLOGIA ALEMANA

Marx y Engels concluyeron *La ideología alemana* en 1846, pero no pudieron publicarla. Partes del manuscrito se perdieron y el resto fue publicado sin completar por Berstein en 1903, y ya en su totalidad en la edición MEGA de 1932. La obra era primordialmente un ataque a Feuerbach, Max Stirner y al llamado «verdadero socialismo»; a Bruno Bauer se refiere sólo incidentalmente. Desde el punto de vista filosófico, las secciones más importantes son las que critican al «hombre-especie» de Feuerbach y a la concepción «existencial» del hombre de Stirner. Estos capítulos contienen igualmente la expresión más positiva de las propias ideas de los autores; de hecho, Feuerbach es criticado sólo indirectamente, mediante la exposición de su propio punto de vista. A la antropología de Feuerbach, Marx y Engels oponen la idea de humanidad como categoría histórica; al absoluto de la autoconciencia individual de Stirner, la idea del hombre que realiza su naturaleza social en su carácter único e individual. Las ideas centrales de *La ideología alemana* o, en cualquier caso, las que suscitaron la más viva discusión en el ulterior desarrollo del marxismo, son las relativas a la relación entre el pensamiento humano y las condiciones de vida; éstas contienen la base de la interpretación materialista de la historia, que fue posteriormente desarrollada con todo detalle.

1. *El concepto de ideología*

El término «ideología» data de finales del siglo XVIII, cuando fue introducido por Destutt de Tracy para designar el estudio del origen y leyes de actuación de las «ideas» en el sentido de Condillac, es decir, como hechos psíquicos de todo tipo, y su relación con el lenguaje. Por entonces se atribuyó el nombre de «idéologues» a académicos y hombres públicos (Destutt, Cabanis, Volney, Daunou) que prosiguieron la tradición de los *Encyclopédistes;* Napoleón les aplicó esta expresión en el sentido peyorativo de «ensoñadores políticos». Los hegelianos usaron también en ocasiones el término «ideología» para referirse al aspecto subjetivo del proceso cognitivo.

En la obra de Marx y Engels, «ideología» se usa en el peculiar sentido con que posteriormente se generalizó: aunque no la definen expresamente, parece claro que la atribuyen el significado posteriormente expuesto por Engels en *Ludwing Feuerbach* (1888) y en una carta a Mehring del 14 de julio de 1893. La «ideología» en este sentido es una falsa conciencia o un proceso mental ofuscado en el que los hombres no comprenden las fuerzas que realmente guían su pensamiento, imaginando que éste está totalmente gobernado por influencias lógicas e intelectuales. Así engañado, el sujeto es inconsciente de que todo pensamiento, y en especial el suyo propio, está sometido en su desarrollo y proyección a condiciones sociales extraintelectuales, que expresa en forma distorsionada por los intereses y preferencias de una u otra colectividad. La ideología es la suma total de ideas (opiniones, convicciones, *partis pris)* relacionadas, ante todo, con la vida social —opiniones sobre filosofía, religión, economía, historia, derecho, utopías de todas clases, programas políticos y económicos— y que parecen existir por propio derecho en las mentes de quienes las defienden. Estas ideas están gobernadas de hecho por sus propias leyes; se caracterizan por la inconsciencia del sujeto acerca de su origen en las condiciones sociales y del papel que juegan en el mantenimiento o modificación de estas condiciones. El hecho de que el pensamiento humano está determinado por los conflictos de la vida material no se refleja conscientemente en las construcciones ideológicas, que si así fuera no merecerían el nombre de ideología. El ideólogo es el exponente intelectual de una cierta situación de conflicto social; él es inconsciente de este hecho y de la relación genética y funcional entre la situación y sus propias ideas. Todos los filósofos son ideólogos en este sentido; así, los pensadores y reformadores religiosos, los juris-

tas, los creadores de programas políticos, etc. No fue hasta mucho más tarde, en la época de Stalin, que los marxistas empezaron a utilizar el término «ideología» para denotar todas las formas de conciencia social, incluidas las que se supone presentan una imagen científica del mundo, libre de mistificación y distorsión. De esta forma fue posible hablar de una ideología «científica» o «marxista», en un sentido que Marx y Engels, a partir de su utilización de este término, no le hubieran dado nunca.

El concepto marxista original fue la base de la teoría de la ideología del siglo XX y, de forma más general, de la ideología del conocimiento (Mannheim), es decir, del estudio de las ideas independientemente de su verdad o falsedad, pues la mistificación ideológica no es equivalente al error en el sentido cognitivo; definir un producto de la mente como ideología no implica ningún juicio relativo a su verdad o falsedad. Al contrario, esta ciencia considera las ideas como manifestaciones de ciertos intereses de grupo, como instrumentos prácticos por los que las clases sociales y otros sectores de la sociedad defienden sus propios intereses y valores. El estudio de la ideología investiga los conflictos sociales y los estructura desde el punto de vista de su expresión intelectual; considera las ideas, teorías, creencias, programas y doctrinas a la luz de su dependencia de las situaciones sociales que le dieron origen, a pesar de ser una versión disfrazada de la realidad. Como observó Mannheim, esta idea va aún más allá de Marx; la hipocresía de los ideales morales, las creencias religiosas y las doctrinas filosóficas fue ya puesta de relieve por Maquiavelo, y entre Marx y Mannheim podemos también hallar ideas similares a Nietzsche y Sorel. En el moderno análisis de las ideas se acepta generalmente que el contenido ideológico debe distinguirse del valor cognitivo, que el condicionamiento genético-funcional del pensamiento es una cosa y su legitimidad científica otra. Marx fue el pionero de esta distinción; sin embargo, se interesó no sólo en señalar la dependencia entre el pensamiento y los intereses, sino también en identificar el peculiar tipo de interés que ejerce mayor influencia en la construcción de ideologías, a saber, el que está ligado con la división de la sociedad en clases.

Marx comienza con el engaño central de los ideólogos alemanes, que creen que mientras la humanidad esté gobernada por ideas o imaginaciones falsas y los hombres sean esclavos de las creaciones de su propia mente («dioses», en el sentido de Feuerbach), será labor de la filosofía el exponer y destruir estas ideas erróneas y revolucionar la sociedad basada en ellas. Al contrario, la posición básica de Marx y Engels es que la autoridad de los engaños sobre

las mentes humanas no es el resultado de una distorsión mental que pueda ser curada mediante la transformación de la conciencia, sino que está arraigada en las condiciones sociales y no es más que la expresión intelectual de la servidumbre social.

2. *El ser social y la conciencia*

De esta forma, retomando un tema ya esbozado en sus anteriores escritos, Marx y Engels se proponen acabar con la idea de los jóvenes hegelianos y de Feuerbach de que las aberraciones y distorsiones mentales eran la causa de la esclavitud social y de la desgracia humana, y no al revés. Intentaron analizar el origen de las ideas, no en el sentido de Condillac, sino investigando el condicionamiento social de la conciencia. Los hegelianos, en sus engaños, no se habían limitado a creer en la omnipotencia del pensamiento en la historia social. Suponiendo como supusieron que las relaciones entre los seres humanos son el resultado de ideas erróneas acerca del mundo y de sí mismos —mientras que de hecho sucede lo contrario—, los hegelianos de Strauss a Stirner habían reducido todas las ideas humanas acerca de la política, el derecho, la moral o la metafísica al denominador de la teología, haciendo de toda conciencia social una conciencia religiosa y viendo en la crítica de la religión una panacea de todas las enfermedades humanas.

La suposición de Marx y Engels fue que la marca distintiva de la humanidad, aquello que caracteriza primordialmente a los hombres como distintos de los animales, no es el hecho de que piensan, sino que construyen herramientas. Esto es lo primero que hizo del hombre una especie independiente; en el curso de la historia, los hombres se distinguieron por su forma de reproducir su propia vida y también por su forma de pensar. Los seres humanos son lo que sus conductas muestran que son: son, ante todo, la totalidad de las acciones por las que reproducen su propia existencia material. («Los individuos son de la forma en que sus vidas lo expresan. Por ello, lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen. La naturaleza de los individuos depende entonces de las condiciones materiales de su producción.») El nivel de producción determinado por las fuerzas productivas, es decir, por la calidad de las herramientas y técnicas, determina por sí la estructura social. Esta última consiste primordialmente en la división del trabajo, y el desarrollo histórico de la humanidad se divide en etapas que están en función de las dife-

rentes formas que asume la división del trabajo. Cada una de estas formas crea a su vez una nueva forma de propiedad. La propiedad tribal de la época primitiva, el mundo antiguo con propiedad comunal y estatal, el feudalismo con sus feudos, gremios y propiedad de la tierra, y finalmente el capitalismo, son todas ellas formas de sociedad que tienen su origen en el tipo de capacidad productiva de que disponía la especie humana en cada etapa. No podemos considerar racionalmente ninguna vida humana consciente sino como componente de la vida en general, definida en primer lugar por el modo de satisfacción de las necesidades elementales, la ampliación de la gama de necesidades, el método de reproducción de la especie en la vida familiar y también el sistema de cooperación, que debe también considerarse como fuerza productiva. La conciencia no es sino la existencia humana hecha consciente; pero el autoengaño de la conciencia que imagina que sólo se determina a sí misma en su propia actuación está de hecho condicionado por la división del trabajo. Sólo cuando el nivel de producción hace posible separar el trabajo físico e intelectual puede la conciencia imaginar que es otra cosa que conciencia de la vida práctica e idear formas puras y abstractas de actividad mental tales como la filosofía, la teología y la ética. Esto alienta la idea de que es el pensamiento el que gobierna la historia y que es posible deducir las relaciones humanas, como hizo Hegel, del concepto de la propia humanidad.

> Las creaciones imaginarias del cerebro humano son sublimaciones inevitables del proceso material de la existencia, que pueden observarse empíricamente y que dependen de causas materiales. La moralidad, la religión, la metafísica y todas las demás formas de ideología y sus respectivas formas de conciencia pierden así la independencia que parecían tener. No tienen una historia o desarrollo propios; son sólo las personas, en el desarrollo de la producción material y de las mutuas relaciones materiales, las que en función de este desarrollo elaboran las diferentes formas de pensamiento y crean diversos los sistemas intelectuales. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia... y toda conciencia es conciencia de individuos vivos.

Estas primeras y algo crudas formulaciones de la interpretación materialista de la historia prefiguran los subsiguientes debates acerca del sentido en que Marx consideró al pensamiento como algo dependiente de las condiciones sociales. Si aspectos tales de la vida social como la religión, la moralidad y el derecho no tienen historia propia, podría parecer que para Marx las ideas humanas no son más que una secreción natural de la vida social carentes de un principio activo, un mero subproducto de la verdadera historia, que consiste en los procesos de producción material y en las relaciones

de propiedad a ellos correspondientes; o, como posteriormente dijeron los críticos de Marx, que la vida del espíritu es un epifenómeno de las condiciones de producción. En esta esfera ha habido una viva controversia entre el materialismo económico y la versión del marxismo que adscribe una función activa e independiente a los factores «subjetivos», es decir, a las obras del intelecto y a la actividad libremente dirigida.

Lógicamente, no puede responsabilizarse a Marx de la idea de que toda la historia es efecto de «leyes históricas», independientemente de lo que las personas piensen acerca de sus vidas, y que las creaciones del pensamiento no son más que espuma sobre la superficie de la historia y no forman parte real de ésta. Marx se refiere a la función activa de las ideas como medio indispensable para mantener y transformar la vida social, incluyendo la destreza y la tecnología del hombre entre las «fuerzas productivas». Es cierto que no considera que la humanidad esté constituida por la autoconciencia: esta última es «dada» como un producto de la vida, no en forma pura, sino articulada en el lenguaje, es decir como autoconocimiento comunicativo, con una forma determinada por los medios de comunicación colectiva. En este sentido, la conciencia es siempre un producto social. Según Marx, «las circunstancias crean a las personas en la misma medida en que las personas crean a las circunstancias». Tanto la servidumbre social como el movimiento hacia su abolición tiene como condición ciertos factores subjetivos. La subyugación material requiere también una subyugación espiritual; las ideas de la clase dominante son ideas dominantes; la clase que ejerce la fuerza material ejerce también la coerción intelectual, al crear y propagar las ideas en las que expresa su propia supremacía.

No puede pues considerarse que Marx concibiera la historia como un proceso anónimo en el que las intenciones y pensamientos conscientes son un mero subproducto o una creación causal. Pero aun aceptando que los pensamientos, sentimientos e intenciones y la voluntad humana son una condición necesaria del proceso histórico hay motivos para la controversia. Esta idea sería compatible con la determinación estricta sobre la base de que, a pesar de que los factores «subjetivos» son vínculos causales necesarios, se deben completamente a factores no subjetivos; los pensamientos y sentimientos, en esta teoría, tendrían un papel auxiliar en la historia, pero nunca una función creativa. En resumen, aun si no interpretamos la posición de Marx como implicadora de una determinación económica, queda aún lugar para la discusión acerca del papel de la libre acción

en el proceso histórico. De hecho esta controversia hizo su aparición en diversas formas del marxismo del siglo XX, sin que pueda considerarse aún cerrada.

3. *La división del trabajo y su abolición*

En opinión de Marx, la división del trabajo es, genéticamente hablando, la principal fuente de conflicto social. Esta división produce una inevitable desarmonía entre tres aspectos de la vida: las fuerzas productivas, las relaciones humanas y la oposición entre intereses individuales y el interés general derivada de la mutua dependencia de los seres humanos. En tanto la división del trabajo se desborde y quede fuera del control humano, sus efectos sociales serán una fuerza ajena que domina a los individuos como una fuerza independiente y sobrehumana.

Como se verá, Marx generaliza el concepto de alienación, extendiendo su actuación a todo el proceso histórico. No son sólo las imaginaciones de la religión, como creía Feuerbach, sino toda la historia la que está alienada de la humanidad, pues los seres humanos no pueden controlar su curso; sus acciones se resuelven en un proceso misterioso e impersonal que tiraniza a los sujetos que lo han creado.

Para superar esta alienación, el hombre debe volver a tener fuerzas para configurar los efectos de sus propias acciones, es decir, para convertir a la historia en algo humano, algo controlado por el hombre.

Dado que la división del trabajo es la primordial fuente de la desigualdad y de la propiedad privada, el principal objetivo del comunismo será abolir la división del trabajo. El comunismo supone unas condiciones en las que los hombres no estén limitados a un determinado tipo de trabajo, sino que pueda tomar parte sucesivamente en todos los tipos, consiguiendo así un desarrollo global. La reificación de los productos humanos, por la cual éstos pasan a dominar al individuo, es uno de los principales factores del proceso histórico; significa también que el «interés general» asuma una existencia independiente en la forma del estado, que en la actualidad es necesario para que la burguesía pueda mantener sus propiedades. Las luchas políticas dentro del estado son expresión del conflicto de clases; toda clase que aspire al poder debe presentar su propio interés como el interés de toda la comunidad, y el objetivo de su ideología es confirmar esta mistificación.

Posteriormente Marx comparó la situación de la humanidad enfrentada a la alienación de la historia con la del aprendiz de brujo en el poema de Goethe, que apeló a poderes mágicos que no pudo después controlar y que se convirtieron en una amenaza para él mismo. Pero para abolir la alienación son necesarias dos condiciones. Primero, el estado de servidumbre debe ser intolerable, las masas deben estar privadas de posesiones y ser totalmente opuestas al orden existente. Segundo, el desarrollo técnico debe haber alcanzado una etapa avanzada: el comunismo en una etapa primitiva no sería más que la pobreza generalizada. Además, este desarrollo debe ser *mundial:* el comunismo sólo puede aparecer cuando el mundo sea un solo mercado y todos los países sean económicamente dependientes entre sí. Debe producirse por una revolución simultánea en los países más avanzados y dominantes; un proletariado capaz de llevar a cabo la revolución debe ser una clase que exista a escala mundial. (Este último punto, que es básico en la teoría marxiana de la revolución, fue calurosamente debatido en los comienzos de la era de Stalin, en la que se acariciaba la posibilidad de construir «el socialismo en un solo país».)

Pero las condiciones sociales que hacen posible al comunismo también significan que habrá un movimiento irresistible hacia él. «El comunismo no es sólo un estado a conseguir o un ideal al que ha de conformarse la realidad; lo que llamamos comunismo es un movimiento real que acaba con el actual estado de cosas.» Esta idea de Marx, que después repitió en diversas formas, dio lugar a otra controversia esencial. ¿Debería esperar el movimiento comunista al desarrollo espontáneo de la oposición de masas e imponerle entonces una forma, o bien debe organizar esta oposición desde el exterior y no esperar que las masas sean conscientes de su situación? ¿Debe conducirse la actividad política a la consecución de un estado final o, como pretenden los reformistas, debe contentarse la clase obrera con ganancias parciales obtenidas en situaciones determinadas? Estos problemas fueron desarrollados en polémicas posteriores. En la época de *La ideología alemana,* Marx y Engels estaban interesados en demostrar que el comunismo no es un ideal de un mundo mejor arbitrariamente construido, sino una parte natural del proceso histórico. Hasta que no se hayan cumplido por completo las condiciones previas a un cataclismo social, no importa cómo y con qué frecuencia se proclama la idea de este cataclismo. Pero la revolución comunista es fundamentalmente diferente de todas las anteriores. Estas han alterado la división del trabajo y la distribución de la actividad social; pero la revolución comunista abolirá la divi-

sión de clases y la división del trabajo y también abolirá las clases y naciones como divisiones de la especie humana. El comunismo producirá por vez primera una transformación universal de los términos de producción e intercambio; considerará a todas las anteriores formas de desarrollo social como obra del hombre, sometiéndolas a la autoridad de los individuos unidos.

4. *Individualidad y libertad*

La restauración de la plena humanidad del hombre, que acaba con la tensión entre las aspiraciones individuales y el interés colectivo, no implica una negativa por parte de Marx de la vida y libertad del individuo. Ha sido una errónea interpretación tanto de marxistas como de antimarxistas suponer que consideró a los seres humanos meramente como especímenes de clases sociales, y que la «restauración de su esencia de especie» significaba la aniquilación de la individualidad o su reducción a una naturaleza social común. Según esta interpretación, la individualidad no tiene lugar en la doctrina marxista, excepto como un obstáculo en el camino de la sociedad hacia la consecución de una homogénea unidad. Sin embargo, esta doctrina no puede derivarse de *La ideología alemana*, en la que Marx distingue, como un hecho histórico, entre el individuo y la naturaleza contingente de la vida. La oposición entre el individuo y el sistema de relaciones humanas es una continuación de la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En cuanto no exista esta contradicción, las condiciones en las que opera el individuo no serán para él una realidad exterior, sino una parte de su individualidad. Hasta el presente, las relaciones sociales en que han participado individuos de esta o aquella clase eran tales que las personas no eran tanto individuos cuanto especímenes de una clase. Al mismo tiempo, como los productos de su actividad escapaban a su control, las condiciones de vida estaban subordinadas a una fuerza extrahumana y reificada y el individuo era así víctima de una absoluta contingencia, a la que se daba el nombre de libertad. Los lazos personales se transformaban en lazos materiales; las personas se enfrentaban entre sí como representantes de fuerzas impersonales que regían el mundo —los dioses, el dinero o la autoridad civil—, mientras que la «libertad» del individuo significaba una pérdida de control de las condiciones de su propia vida, un estado de impotencia hacia el mundo exterior. Invertir esta reificación y restaurar el poder del hombre sobre las cosas es lo mismo

que restaurar su vida individual, la posibilidad de un desarrollo global de sus aptitudes y talentos personales. En esta comunidad los individuos serán por vez primera auténticos individuos y no meros especímenes de su clase.

Si bien es cierto que Marx no sigue la tradición cartesiana de concebir al hombre en términos de autoconciencia (que considera secundaria tanto a la existencia física como a la existencia social), también es cierto que intenta preservar el principio de individualidad, aunque no como algo antagónico al interés general, sino completamente coincidente con éste. Esta no debe confundirse con una nueva versión de la teoría del «autointerés ilustrado», que sostiene que un sistema legal adecuadamente organizado puede obviar el conflicto entre el individuo, concebido como esencialmente egoísta, y la colectividad, disponiendo las cosas de tal manera que los actos antisociales se vuelven en contra de sus autores, por lo que el verdadero interés propio es comportarse de una forma socialmente constructiva. Por su parte, Marx rechaza la noción de «egoísmo innato» y en este respecto está más cerca de Fichte que de la Ilustración. Cree que la abolición de la dependencia de fuerzas ajenas devolverá al hombre su naturaleza social, es decir, que el individuo aceptará a la comunidad como su propia naturaleza interiorizada. Pero esta comunidad, conscientemente presente en cada uno de sus miembros, no pretende fundir la personalidad en un todo homogéneo. No es una cuestión de uniformidad, ni impuesta ni voluntariamente aceptada; esta idea, en opinión de Marx, pertenece al primitivo comunismo utópico, es decir, no a un estado en el que la propiedad privada ha sido abolida, sino a un estado en el que aún no se ha desarrollado. Por otra parte, el verdadero comunismo permitirá a todos los individuos desplegar sus facultades al máximo: suprimirá de esta forma los obstáculos creados por el poder de las cosas sobre los seres humanos, la contingencia de la vida personal y la alienación del trabajo que reduce a los individuos a la mediocridad. Al mismo tiempo, según Marx, bajo el comunismo las posibilidades individuales de los hombres se desarrollarían sólo en forma socialmente constructivas, por lo que los conflictos entre los individuos perderían toda *raison d'être*.

5. *Stirner y la filosofía del egocentrismo*

Las cuestiones acerca de la personalidad y la libertad personal son tratadas en *La ideología alemana* en la forma de una polémica con Max Stirner (1806-1856; pseudónimo de Johann Kaspar Schmidt).

Stirner fue uno de los jóvenes hegelianos de Berlín, pero su obra, *Der Einzige und sein Eigentum (El Único y su Propiedad*, 1844), pertenece al período de disolución de las ideas de la izquierda hegeliana y reinterpreta el culto a la humanidad en términos de extremo egocentrismo. Antes de esta obra, entre 1841 y 1842, Stirner escribió diversos artículos, ensayos y cartas en varios periódicos, especialmente en la *Rheinische Zeitung* y la *Leipziger Allgemeine Zeitung*. Al no poder obtener una plaza en el sistema educativo estatal, enseñó durante cierto tiempo en un internado privado para niñas. Más tarde contrajo matrimonio con una mujer adinerada y se dedicó a la especulación comercial, que finalmente le llevó a la bancarrota y a la prisión por deudas. Por lo que puede parecer una maliciosa ironía del destino, el apóstol de la soberanía absoluta del Yo murió de una picadura de mosquito. Después de su obra principal escribió algunos artículos breves y participó en polémicas, y también elaboró una compilación titulada *Historia de la Reacción* (1852). *El único* fue celebrado durante un tiempo en Alemania y después olvidado hasta la década de los noventa, época en que fue objeto de amplios comentarios y se convirtió en un clásico de la literatura anarquista. Al menos algunas ramas del movimiento anarquista adoptaron a Stirner como su principal ideólogo, e incluso hoy se le considera como un existencialista *avant la lettre:* su principio básico de que la autoconciencia personal no puede reducirse a nada más puede considerarse como la nota clave de la primera versión del existencialismo. Es una cuestión de coincidencia más que de continuidad histórica; sin embargo, hay un vínculo entre Stirner y el existencialismo moderno a través de *Nietzsche*, quien había leído la obra de Stirner, aun sin haberse referido a ella de forma expresa.

El libro de Stirner es una proclamación del absoluto egoísmo, una afirmación filosófica del Yo considerado no como un individuo distinto, cuerpo o alma, sino como pura autoconciencia, como un yo en el que son idénticas la existencia y la conciencia de la existencia. «Der Einzige» —«el único»— está deliberadamente opuesto a «der Einzelne», es decir, al «individuo» de la filosofía liberal. La apología de Stirner de singularidad de la personalidad es una reacción extrema a la reducción de Hegel de los individuos al papel de instrumentos de la Idea universal; pero también se sitúa en oposición al culto de la humanidad como especie de Feuerbach, al cristianismo, que subordina la humanidad a los valores impuestos por Dios, al liberalismo, con su fe democrática en la naturaleza común del hombre, al socialismo y, en cierta medida, incluso a Marx, a quien Stirner cita una vez

como el autor de una *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

Según Stirner, todo el esfuerzo de la filosofía ha sido, de una u otra forma, someter al ser humano individual a alguna forma de Ser general impersonal. Hegel privó de realidad a los seres humanos considerándolos como manifestaciones del espíritu universal. Feuerbach liberó al hombre de la alienación religiosa sólo para sustituir la tiranía de Dios por la de la especie, el hombre en su aspecto universal. Al igual que Feuerbach opuso el hombre de especie a Dios, Stirner levanta contra el Hombre el irreductible Yo, singular y exclusivamente presente a sí mismo en cada caso particular. Todas las religiones, filosofías y doctrinas políticas exigen que ponga mi atención en cosas exteriores —Dios, el hombre, la sociedad, el estado, la humanidad, la verdad— y nunca simplemente en mí mismo; pero mi yo es todo lo que me importa, y no precisa justificación alguna, precisamente porque es mío. Por ello Stirner adoptó como divisa el verso de Goethe «'Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt» («He puesto mi confianza en Nada»). El Yo no es descriptible en palabras que se usan para describir cosas; es absolutamente irreductible, la autosuficiente plenitud de la subjetividad, un perfecto universo autosuficiente. Al afirmar mi Yo, soy simplemente yo mismo; es para mí la única realidad y el único valor: Mi Yo es soberano, no reconoce autoridad o limitación como la humanidad, la verdad, el estado o cualquier otra abstracción impersonal. Todos los valores generales son extraños a mí y no me interesan. Desde este punto de vista, las diferencias entre las doctrinas morales y filosóficas son insignificantes. El cristianismo condenó el amor propio, el egoísmo y la autoindulgencia; igualmente hace el liberalismo, si bien por diferente motivo, y el resultado es el mismo. La idea de igualdad no es menos destructiva del Yo soberano que lo es el despotismo de Dios. Al reducir a los individuos al nivel en que participan igualmente de la impersonal naturaleza de la humanidad, estoy circunscribiendo la personalidad humana y destruyéndola por su conversión en mero ejemplo de una especie. El socialismo hace lo mismo cuando intenta reducir el Yo único al anonimato del ser social, subordinando sus propios valores a los de la comunidad. Desde el punto de vista fundamental de la emancipación del Yo, es lo mismo que yo esté esclavizado por la impersonal Razón hegeliana o por la humanidad, por un ser divino que por la masa de mis congéneres. Todos estos entes reducen la existencia humana subjetiva a una forma de esencia universal, y resuelven el conflicto entre el sujeto pensante y la sociedad destruyendo al primero. El verdadero camino para poner un fin a la alienación

humana es abolir todo lo que somete al Yo a valores universales e impersonales. La filosofía de Stirner es así una afirmación de un egoísmo y egocentrismo totales, en los que sólo se toma en cuenta al universo como medio para la realización de los valores privados del individuo.

¿Es posible alguna forma de vida comunitaria sobre esta base? Según Stirner sí es posible, pero las relaciones entre los individuos deben ser personales, es decir, no deben estar mediadas por la sociedad o por instituciones, y deben estar libres de formas reificadas. Según esto, la tarea propia de la educación es no formar a la gente a prestar servicios a la sociedad. El tipo de educación que pretende hacer «buenos ciudadanos», como el de la doctrina liberal, es una esclavización del Yo, un triunfo de la generalidad sobre la verdadera existencia. Desde este punto de vista el liberalismo es una continuación del cristianismo, y el comunismo del liberalismo. El individuo humano está alienado, según Stirner, cuando está sometido a algo exterior a sí mismo, incluida la «bondad» o la «verdad» como valores comunes. No hay un bien general o una ley moral que me pueda ser impuesta como deber; incluso las reglas de la lógica son una tiranía sobre mi existencia única. El propio lenguaje es una amenaza, pues es una reificación de la vida. De hecho, es difícil ver cómo pueda ser puesto en práctica el programa del egoísmo total de Stirner. En su opinión, toda la civilización es un sistema de múltiples presiones sobre el Yo, y la autoafirmación del hombre supone el rechazo de las *mores* y de los logros científicos y culturales de la comunidad, que son todos ellos instrumentos de servidumbre en cuanto a él se refiere. Aparentemente entonces, la vuelta de la alienación a la autenticidad significaría un rechazo de la civilización y una vuelta a la animalidad y al imperio desenfrenado de las pasiones individuales. Dado que la conducta específicamente humana es el resultado de una civilización colectiva, el rechazo total de las normas de esa civilización debe significar un regreso a un estado prehumano. Stirner no llega a esta conclusión, limitándose a hablar de la necesidad del Yo de rebelarse contra la esclavitud. Esto se consigue, no proponiéndose modificar de alguna forma las condiciones externas, sino por la emancipación de la autoconciencia personal, independientemente de las condiciones del mundo exterior. Mi acto de rebeldía es una autoafirmación en la que yo opongo mi Yo a toda forma de generalidad; este acto ni espera ni requiere ningún éxito externo. (Raskolnikov, en *Crimen y Castigo,* de Dostoevsky, puede ser considerado como la personificación del Yo concebido por Stirner). La teoría implica así que en última instancia la fuente de servidumbre de cada individuo está en su in-

terior: el individuo está encadenado por su propia falsa imaginación y su deferencia hacia los universales, por lo que puede liberarse por un acto puramente espiritual.

En el sistema de Stirner el Yo es siempre único. Esto significa no sólo que posee cualidades que le son peculiares y que no se hallan en nadie más, sino que es realmente inexpresable en palabras. Su específica, irreductible subjetividad, no puede ser definida o entendida conceptualmente, pues el lenguaje consiste en signos que expresan lo que es común a dos o más objetos. La subjetividad está más allá del alcance de la expresión humana. La vida del Yo consiste en reconocerse a uno mismo y a los propios pensamientos simplemente como propios y no como verdades generales impersonales. El hombre se vuelve exclusivamente él mismo, autoarraigado y autojustificado, es decir, no un individuo en la comunidad, sino un individuo que vive su propia vida. Los valores del Yo están en completa oposición a nociones tan universales como la ley o el bien público. Mi libertad es enemiga de la libertad general; mi Yo se conceptúa a sí mismo como negación del resto del universo. Los deseos o caprichos del Yo son su propia ley; no está limitado por ninguna normativa estatal o por los «derechos del hombre». No busca justificación alguna de la sociedad y no reconoce ninguna obligación hacia ella; tiene derecho a todo aquello sobre lo que pone sus manos. Si un criminal puede escapar con su crimen, ha hecho bien por lo que a él concierne; si es castigado, no tiene autoridad para culpar a nadie; cualquiera de ambas cosas es justa en cada caso. El «crimen» es una noción político-legal que expresa el punto de vista de la generalidad, pero el crimen real es violar al Yo. Para el egoísta en el sentido de Stirner, la vida comunitaria es valiosa sólo en la medida en que aumenta su propia fuerza. Una comunidad de egoístas es concebible, pero no es una entidad estable basada en instituciones, sino un mero y constante proceso de unión y desunión. El Yo se niega a ser medido por el patrón de la humanidad: afirma su propia singularidad y no le reconoce nada fuera de sí, ni siquiera el pensamiento; mis propios pensamientos son yo mismo y no reconozco señor o standard al que deba conformar mi conducta. En una comunidad o asamblea de egoístas no existe ningún vínculo entre un hombre y su congénere, y por ello no hay conflictos, pues un conflicto es en sí mismo una forma de vínculo.

La obra de Stirner representa una ruptura final entre el joven hegelianismo y la doctrina del propio Hegel; la crítica de Hegel es llevada a extremos absurdos por la condena de la sociedad humana y la cultura en el nombre de la soberanía monádica del sujeto. En su

violento ataque a Hegel, Stirner invoca un tema que hallamos también en Marx, a saber, la protesta contra la reducción de los seres humanos individuales a instrumentos del Absoluto; pero ambos aplican su protesta de diferente forma. También Marx niega que exista una cosa semejante a la «humanidad» por encima de los individuos, pero considera a la individualidad como el producto de la civilización. Por otra parte, para Stirner, la individualidad es lo mismo que la experiencia de la subjetividad; existir no es ni más ni menos que ser consciente de que uno existe. En esta medida puede considerarse correctamente como un precursor del existencialismo. Al mismo tiempo su filosofía es un ataque al valor de todos los lazos entre los seres humanos y del proceso histórico de desarrollo colectivo. Como han mostrado recientes estudios de Helms, la doctrina de Stirner inspiró no sólo a grupos anarquistas, sino también a diversos grupos alemanes que fueron precursores inmediatos del fascismo. A primera vista, el totalitarismo nazi puede parecer opuesto al individualismo radical de Stirner. Sin embargo, el fascismo fue ante todo un intento por disolver los lazos sociales creados por la historia y sustituirlos por vínculos artificiales entre los individuos que se suponía iban a rendir una total obediencia al estado sobre la base de un egoísmo absoluto. La educación fascista combinó las actitudes de un egoísmo asocial y de un conformismo ciego, siendo este último el medio por el que el individuo aseguraba su propio nicho en el sistema. La filosofía de Stirner no tiene nada que decir en contra del conformismo, pues sólo critica el hecho de que el Yo esté subordinado a cualquier principio superior: el egoísta es libre de adaptarse al mundo si le parece que mejorará con ello. Su «rebeldía» puede tomar la forma de un extremo servilismo si éste se adapta a sus intereses; lo que no debe hacer es someterse a valores «generales» o mitos de la humanidad. El ideal totalitario de una sociedad semejante a un cuartel de la que se han eliminado todos los lazos reales e históricos es perfectamente consistente con los principios de Stirner: el egoísta, por su propia naturaleza, debe estar preparado para luchar bajo cualquier bandera que se adapte a su conveniencia.

6. *Crítica de Stirner. El individuo y la comunidad*

En *La ideología alemana,* Marx y Engels critican despiadadamente a Stirner, contrastando la esterilidad y desesperanza de la «rebelión» interior del egoísta con el acto de revolución en el que el individuo participa en la comunidad y se libera a sí mismo. Esta argumentación

es en algunos aspectos una anticipación de la disputa de nuestros días entre marxistas y existencialistas. Aparte de su amargo sarcasmo, la polémica de Marx y Engels contiene algunos pasajes de importancia clave para la comprensión del marxismo. Marx no ataca a Stirner desde el punto de vista hegeliano, o combate su doctrina del Yo soberano subordinando al individuo a una forma de razón universal, la sociedad o el estado. En su lugar, avanza las líneas generales de una teoría en la que se permita a la verdadera individualidad (y no meramente a un sujeto ficticio, autocontenido y autosuficiente) hallar un lugar en la comunidad sin sacrificar por ello la singularidad de su propia esencia.

Marx denuncia como irreal la noción de un ser humano cuya vida entera sea sólo un caleidoscopio de la autoconciencia y que pueda ser indiferente o insensible a los cambios físicos y sociales que de hecho condicionan a los de carácter mental. El «Yo» de Stirner está por encima de la comprensión, y sus actos son estériles por definición. En opinión de Marx, Stirner no expresa más que el descontento impotente y sentimental del *filisteo* que se rebela contra las cosas santas de su época, pero se guarda sus ideas para sí y no intenta plasmarlas en la realidad. Stirner imagina que puede destruir el estado mediante un acto intelectual, mientras que con ello sólo muestra su incapacidad para criticar de forma material. La diferencia entre la revolución y una revuelta *à la* Stirner, no es que una sea un acto político y la otra un acto egoísta, sino que esta última es un mero estado de pensamiento y no un acto de ningún tipo. Stirner imagina que puede desentenderse de los vínculos humanos y que el estado caerá por su propio peso cuando sus miembros se separen de él; se propone vencer al mundo mediante un ataque en el terreno de las ideas. Pretende liberarse a sí mismo de todas las instituciones comunitarias como personificación de la «voluntad general», mientras que la «voluntad general» es de hecho la expresión de la compulsión social que fuerza a la clase dirigente a disfrazar su dominio con un aura de universalidad, aunque su posición no depende de sus preferencias en modo alguno. El programa de liberación a través del egoísmo de Stirner se traduce simplemente en que el egoísta querría acabar con el mundo en la medida en que le perjudica, pero no tiene inconveniente alguno en usarlo para fomentar su interés.

Es una pía ilusión, según Marx, esperar que los individuos vivan juntos sin la ayuda de la comunidad y sus instituciones. No es facultad del individuo decidir si sus relaciones con los demás deben ser personales o institucionales; la división del trabajo significa que las relaciones personales están forzadas a transformarse en relaciones de clase,

y la superioridad de un individuo sobre otro se expresa en la relación social de privilegio. Sea lo que sea lo que los individuos deseen, la naturaleza y el nivel de necesidades y fuerzas productivas determina el carácter social de sus relaciones mutuas.

> Los individuos han permanecido siempre y en todas circunstancias sobre sus propios pies, pero nunca fueron «únicos» [einzig] en el sentido de no necesitar a los demás: sus necesidades (sexo, comercio, división del trabajo) son tales que les hacen mutuamente dependientes entre sí, obligándoles a entrar en relación. Esto no lo hacen como yos puros, sino como individuos en una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas productivas y necesidades, que a su vez están determinadas por su mutua interacción. De esta forma, su conducta *personal e individual hacia los demás ha creado las relaciones existentes y las* renueva día a día... La historia de un individuo no puede separarse de la de sus predecesores o contemporáneos, pues está determinada por ellos.

Así pues, para Marx, *las intenciones de los individuos tienen* escasa relevancia en el efecto y significación social de su conducta en una situación en la que no son los individuos los que regulan los vínculos sociales, sino que los vínculos que han creado pasan a ser una fuerza ajena e independiente que regula sus vidas. En la época actual, la individualidad está desbordada por las formas materiales o por la «contingencia»; esta limitación ha alcanzado una forma extrema y por ello ha impuesto a la humanidad la necesidad de llevar a cabo una revolución que destruya el elemento de contingencia y devuelva a los individuos la fuerza para controlar nuevamente sus relaciones sociales. Esto es lo que significa el comunismo: el devolver a los individuos el control sobre las formas materiales y reificadas en las que se expresan sus lazos recíprocos. En última instancia, la tarea de la humanidad consiste en abolir la división del trabajo; y esto presupone la consecución de una etapa de desarrollo tecnológico en la que el sistema de propiedad privada y la división del trabajo se presente como un obstáculo, de forma que la misma tecnología exija su evolución. «La propiedad privada sólo puede abolirse con la condición de un desarrollo general de los individuos, pues las formas vigentes de intercambio y de fuerzas productivas son universales y sólo pueden asimilarlas los individuos que se desarrollen de forma universal, es decir, que las transformen en una libre actividad vital.» En una sociedad comunista el desarrollo universal de los individuos no es una frase vacía, pero no significa que el individuo deba buscar su autoafirmación independientemente de los demás (lo que es en todo caso imposible), en un aislamiento monádico y en la afirmación de sus derechos frente a la comunidad. Al contrario, «este desarrollo está condicionado por el vínculo existente entre ellos —un vínculo

constituido en parte por premisas económicas, en parte por la necesaria solidaridad del libre desarrollo de todos, y finalmente por la naturaleza universal de la actividad de los individuos sobre la base de las fuerzas productivas existentes en un determinado momento».

Por esta razón, la idea de una liberación individual basada en la categoría de Stirner del Yo único es una inútil fantasía. Si la «singularidad» no es más que la conciencia de singularidad, ésta puede afirmarse por supuesto bajo cualesquiera condiciones, como acto de puro pensamiento, sin producir ningún cambio en la realidad exterior. Si significa meramente el hecho obvio de que todos somos distintos de todos en uno u otro aspecto, no puede entonces ser un programa, pues no sirve para ello. Como observó Leibniz, no hay dos cosas idénticas; ni siquiera los pasaportes de dos hombres son iguales, y de esta forma hasta los funcionarios y los policías aseguran la identidad y singularidad de todo ser humano. Pero no nos interesan aquí cuestiones tan triviales. Para que la idea de «singularidad» sirva para algo debe denotar originalidad, una *facultad* o *capacidad* individual; pero estas facultades o capacidades sólo pueden desarrollarse como valores sociales, dentro de la comunidad. «La singularidad en el sentido de originalidad implica que la actividad del individuo en una determinada esfera no es igual a la de otro individuo del mismo tipo. La Persiani es una cantante 'incomparable' precisamente porque, como cantante, la comparamos con otras cantantes.»

A la luz de este análisis podemos percibir fácilmente el error de aquellas interpretaciones totalitarias de Marx, menos frecuentes hoy que en el pasado, que presentan su ideal de comunismo como una sociedad en la que el individuo se identifica con la especie por la extinción de toda iniciativa creativa y de todas las cualidades que puedan distinguirlo de sus congéneres. Por otra parte, Marx no cree que los individuos puedan determinar o afirmar su verdadera personalidad por un mero acto de autoconocimiento. La autoafirmación de este tipo puede tener lugar en cualesquiera condiciones, no exige ningún cambio en el mundo de los lazos sociales y por ello no puede erradicar la servidumbre humana o el proceso por el que los seres humanos constantemente forjan y vuelven a forjar las cadenas de su propia alienación. Según Marx, la afirmación de la propia individualidad supone la restauración del «carácter social» del hombre o de su «naturaleza de especie» como algo *distinto* y opuesto al estado de «contingencia», es decir, a su esclavizamiento de unas fuerzas alienadas. Bajo el comunismo, la desaparición del antagonismo entre las aspiraciones personales y la especie no una cuestión de identificación, ya sea forzosa o voluntaria, entre ambas, es decir, una mediocridad y

uniformidad generalizadas. Lo que significa es que las condiciones serán tales que los individuos podrán desarrollar plenamente sus aptitudes, no en conflicto con los demás, sino de forma socialmente útil, en vez de ser la superioridad un privilegio o un medio de subyugación de los demás. La «despersonalización», si se nos permite introducir este término moderno, deriva de la sujeción de los individuos a la labor de sus propias manos y cerebros; no puede ser curada por una mera reforma de ideas sino reafirmando el control sobre las fuerzas inanimadas que han sometido a sus creadores.

Sin embargo, decir que Marx no tuvo en su mente la versión totalitaria de su teoría no es decir que esa versión sea un error y nada más. Más adelante podremos discutir si la idea marxiana de la unidad social no contenía elementos contrarios a sus propias intenciones, y si el mismo no es en cierta medida responsable de la forma totalitaria del marxismo. ¿Puede imaginarse de hecho esta unidad de otra forma que bajo un estado totalitario, aun cuando Marx no pensara que tuviera que suceder así?

7. *La alienación y la división del trabajo*

En *La Ideología Alemana* y otros escritos posteriores Marx usa menos frecuentemente el término «alienación», y algunos críticos infieren de esto que no pensaba ya a la sociedad con las mismas categorías que antes. Sin embargo, esto parece ser un error. Según los Manuscritos de París el proceso que engendra todas las demás formas de servidumbre es el trabajo alienado, siendo la propiedad privada secundaria en relación a él; sin embargo, Marx no se pregunta qué es lo que dio origen al trabajo alienado en sí. En *La Ideología Alemana* la raíz de todo mal social es la división del trabajo, siendo la propiedad privada un fenómeno secundario. Sin embargo, no hay que suponer que la división del trabajo sea sólo una formulación más precisa del término más bien vago de «alienación». La idea de Marx es que la división del trabajo consiguiente a la mejora de los instrumentos de producción, es la fuente primordial del proceso de alienación y, a través de él, de la propiedad privada. Esto sucede porque la división del trabajo lleva necesariamente al comercio, es decir, a la transformación de los objetos producidos por el hombre en vehículos con un valor de cambio abstracto. Cuando las cosas se convierten en mercancías, existe ya la premisa básica de la alienación. La desigualdad, la propiedad privada y las instituciones políticas alienadas para la protección de los privilegios, son todos ellos fenómenos derivados del mis-

mo proceso. El fenómeno del «trabajo alienado» continúa actuando y recreándose en la producción. Cuando el trabajo físico y mental se divorcian mutuamente se produce una forma peculiar de alienación. Esto lleva al autoengaño de los ideólogos que creen que sus pensamientos no están dictados por las necesidades sociales, sino que derivan sus fuerzas de fuentes inmanentes; la propia existencia de los ideólogos como grupo presta más apoyo a la suposición de que las ideas tienen una validez inherente por sí mismas.

Una nota aneja a la Primera Parte de *La Ideología Alemana* prueba que Marx no abandonó la categoría de alienación y que consideró a la división del trabajo como su fuente primordial. El pasaje en cuestión es el siguiente:

Los individuos se han considerado siempre a sí mismos como el punto de partida; sus relaciones forman parte del proceso real de sus vidas. ¿Cómo puede ser entonces que sus relaciones se hagan independientes de ellos, que las fuerzas de sus propias vidas cobren control sobre ellos? La respuesta es, en una palabra, la división del trabajo, cuyo grado depende de la medida de desarrollo de las fuerzas productivas.

Aunque la palabra «alienación» aparece con menor frecuencia, esta teoría está presente en la teoría social de Marx hasta el final de su vida; el «fetichismo de la mercancía», de *El Capital,* no es sino una particularización de ésta. Cuando Marx escribe que las mercancías producidas para el mercado adoptan una forma independiente, que las relaciones sociales del proceso comercial parecen a sus participantes relaciones entre cosas sobre las que no tienen control alguno (representándose erróneamente el valor de cambio como inherente al objeto y no como una personificación del trabajo), y que la forma suprema de fetichismo es el dinero como standard de valor y medio de cambio, cuando escribe esto, Marx no está sino reproduciendo la teoría de la autoalienación que había formulado en 1844. El que las relaciones sociales y toda la historia sean obra de los seres humanos, que escapa a su control y adquiere un aspecto cada vez más autónomo, fue hasta el final una determinante fundamental de las ideas de Marx acerca de la degradación de la humanidad bajo el capitalismo y de la función social de la revolución proletaria.

8. *La liberación del hombre y la lucha de clases*

Hay otra cuestión que, según los críticos, significa un cambio de actitud en *La Ideología Alemana,* a saber, que mientras en los *Manuscritos* y primeros escritos Marx hablaba de la emancipación de la

humanidad en general, a partir de ahora sustituye esta idea por la de la lucha de clases entre el proletario y la burguesía. Pero tampoco hay aquí una modificación real. A lo largo de toda su vida, Marx siguió considerando al comunismo como la liberación de toda la humanidad; el proletariado iba a ser el instrumento consciente de esa liberación, por ser la clase que había experimentado un grado extremo de deshumanización. Se reconoce generalmente como una idea esencialmente marxiana la idea de que el comunismo significaba la abolición del sistema de clases y no meramente la sustitución de una clase dirigente por otra; y esta tesis está en completo acuerdo con su primera idea de liberación. La deshumanización no puede afectar sólo a una clase; sus efectos se extienden por todas las clases, si bien en diferentes grados y a pesar de que la clase dominante hace de ella una fuente de orgullo. Es cierto que el aspecto de la liberación universal es menos prominente en las obras posteriores de Marx que el de la revolución inspirada por el interés de clase del proletariado. Esto se pone ya de manifiesto en *La Ideología Alemana,* y se explica fácilmente por el contexto polémico y en particular por la crítica del «verdadero socialismo». Según esta doctrina, la utopía socialista, que significaba la liberación general de la humanidad, podía y debía alcanzarse por una apelación moral universal a todas las clases sin distinción. En otras palabras, el «verdadero socialismo» significaba el socialismo sin la lucha de clases y sin una revolución inspirada por los intereses de clase. Sin embargo, Marx estaba convencido de que el interés particular del proletariado y su lucha contra la clase dominante era la fuerza motriz de la revolución socialista, y que mientras que la revolución produjese una desaparición final de las clases y del antagonismo social, debería haber un período de transición durante el cual el proletariado seguiría oponiéndose a sus explotadores. Una vez Marx conoció más a fondo la realidad política, puso mayor interés en organizar la revolución que en retratar la sociedad ideal, dejando de planear los detalles del comunismo en acción a la manera de Fourier y otros; es decir, se interesó más por la lucha de clases que por la escatología social. No obstante, toda la teoría de la lucha de clases pierde su sentido sin esta escatología, y Marx se adhirió a lo largo de toda su vida a las premisas básicas del comunismo que había formulado en 1844. Creyó que en la lucha de clases no había que apelar a los intereses humanos generales, sino sólo a los de los oprimidos. Posteriormente, y especialmente, en la *Crítica del Programa de Gotha,* distinguió expresamente entre la primera y negativa etapa posrevolucionaria de la comunidad universal del futuro. Pero la perspectiva de esa comunidad estuvo continuamente en su mente,

como podemos ver, por ejemplo, en el tercer volumen de *El Capital*, y no es inconsistente ni con la lucha de clases ni con la creencia en que el proletariado, defendiendo sus propios intereses de clase, sería a la vez el liberador de toda la raza humana.

9. *El significado epistemológico de la teoría de la falsa conciencia*

Marx no considera a la «falsa conciencia» como «error» en el sentido cognitivo, ni a la emancipación de la conciencia como un redescubrimiento de la «verdad» en el sentido ordinario. En *La Ideología Alemana*, como también en los *Manuscritos de París*, Marx se niega a prestar atención a las cuestiones epistemológicas. Para él no hay problema en que el mundo se «refleje» en la mente, excepto en el sentido de su repetida afirmación de que la conciencia significa la consciencia que las personas tienen de la naturaleza de sus vidas. Las cuestiones de correspondencia entre el pensamiento y la realidad en sí carecen de significado, como también la oposición del sujeto y objeto considerados como entidades independientes, absorbiendo uno las imágenes que le suministra el otro. Como dice Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, la cuestión de la realidad del mundo como algo distinto de los intereses humanos prácticos, es una cuestión «puramente escolástica» y es el resultado de una mistificación ideológica. («Todo el problema de la transición del pensamiento a la realidad, y casi del lenguaje a la vida, existe sólo como una ilusión filosófica: sólo está justificado para la mente filosófica, que se esfuerza por resolver la cuestión del origen y naturaleza de su supuesto distanciamiento de la vida real».) Dado que la naturaleza extrahumana no es nada para el hombre, que conoce a la naturaleza sólo como la objetivación de su propia actividad (lo que no significa, por supuesto, que la creara físicamente), y desde el momento en que el conocimiento significa impartir un sentido humano a las cosas, la diferencia entre la falsa conciencia y la conciencia liberada no es la misma que la que existe entre el error y la verdad, sino una diferencia funcional relacionada con los objetivos del pensamiento en la mente colectiva de la humanidad. Pensamiento «erróneo» es aquel que confirma el estado de servidumbre humana y que es inconsciente de su propia función; el pensamiento emancipado es la afirmación de la humanidad, que faculta al hombre a desarrollar sus potencialidades innatas. La conciencia es el aspecto mental de la vida humana, un proceso social (pues la conciencia sólo se realiza en el habla) por el que los hombres se comunican entre sí y asimilan

la naturaleza de forma humanizada. Esta conciencia puede, o bien intensificar la esclavitud del hombre, prisionero y dominado por los objetos materiales, o fomentar su liberación. La conciencia determina cosas, pero no las hace objetivas. Como afirma Marx en su crítica de Hegel, «Desde el punto de vista del autoconocimiento, lo que es inaceptable en la alienación no es que el objeto sea definido, sino que sea objetivo». Y también, en otro de sus primeros artículos: «El carácter de las cosas es un producto de la razón. Para poder ser algo, todo objeto debe distinguirse y permanecer como distinto. Imponiendo una forma definida en todo objeto de discurso y, por así decirlo, dando una forma permanente a la fluyente realidad, la razón crea la multiplicidad del mundo, que no sería universal sin muchas unilateralidades».

Para Marx, pues, el conocimiento no tiene un valor epistemológico distinto de su valor como órgano de autoafirmación humana. La restauración de una conciencia total es un aspecto, y no meramente el resultado, de la desalienación del trabajo. La epistemología de Marx forma parte de su utopía social. El comunismo acaba con la falsa conciencia, no sustituyendo una imagen incorrecta del mundo por una correcta, sino disipando la ilusión de que el pensamiento es o puede ser algo más que la expresión de un estado de vida. No se trata de proporcionar nuevas respuestas a cuestiones de metafísica y epistemología, sino de denegar su validez, ya sea la cuestión la creación del mundo por Dios o la del «ser-en-sí» y la relación de éste con los datos subjetivos. Cuando comprendemos la génesis y función del pensamiento humano, las cuestiones puramente epistemológicas caen por su base. El pensamiento es siempre una articulación de su propia época en la historia, pero el que sea «bueno» o «malo» no depende meramente en si es útil a la clase dirigente (que gobierna tanto material como intelectualmente) de esa época, pues si así fuera tendríamos que considerar al pensamiento burgués como «bueno» en la actualidad. El pensamiento puede y debe ser juzgado desde un punto de vista absoluto, no empero relacionado con una realidad separada del hombre, sino relacionado con la conciencia emancipada, afirmando de forma absoluta la «esencia de especie» del hombre. La conciencia puede ser entonces falsa aun cuando exprese correctamente la situación histórica de la que surge; y sólo podremos hablar de falsa conciencia o ideología, con referencia al estado absoluto de emancipación. Teniendo en mente el concepto marxiano de razón como órgano práctico de existencia colectiva, y del objeto como algo definido si bien no objetivado por la razón, podemos describir su epistemología como un subjetivismo genérico.

Capítulo 9

RECAPITULACION

En el presente capítulo intentaremos resumir el pensamiento de Marx en la forma que había adoptado hasta 1846. A partir de 1843 desarrolló sus ideas con una extrema consistencia, y toda su obra posterior puede considerarse como continuación y elaboración del cuerpo de pensamiento ya estructurado en la época de *La Ideología Alemana.*

1. El punto de partida de Marx es la cuestión escatológica derivada de Hegel: ¿cómo puede el hombre reconciliarse consigo mismo y con el mundo? Según Hegel esto es posible una vez el Espíritu, tras desarrollar el trabajo de la historia, llega finalmente a comprender al mundo como una exteriorización de sí mismo; asimila y ratifica al mundo como su propia verdad, le despoja de su carácter objetivo y realiza en él todo lo que originalmente era sólo potencial. Marx, siguiendo a Feuerbach, sitúa en el centro de su esquema la «realidad terrenal» del hombre, en oposición al Espíritu hegeliano que se desarrolla a través de los individuos empíricos o que usa a estos como instrumentos. «Para el hombre, la raíz es el propio hombre», la realidad básica, derivada de sí y en sí mismo justificada.

2. Marx, al igual que Hegel, prevee la reconciliación final del hombre con el mundo, consigo mismo y con los demás. Una vez más siguiendo a Feuerbach, y en contra de Hegel, no considera esto en

términos del reconocimiento del ser como un producto del autoconocimiento, sino en el reconocimiento de las fuentes de alienación de la suerte terrenal del hombre y en la superación de esta situación. Rechazando el «principio crítico» jovenhegeliano, se niega a aceptar el eterno conflicto entre el autoconocimiento negativo y la resistencia de un mundo sin respuesta, pero concibe un estado desalienado en el que el hombre se afirme a sí mismo en un mundo de su propia creación. Por otra parte, está en desacuerdo con la idea de Feuerbach de que la alienación deriva de la conciencia mitopoética que hace de Dios la concentración de los valores humanos; en vez de esto, considera a la propia conciencia como producto de la alienación del trabajo.

3. El trabajo alienado es la consecuencia de la división del trabajo, que a su vez se debe al progreso tecnológico y es por ello un rasgo inevitable de la historia. Marx concuerda con Hegel, y en contra de Feuerbach, en considerar a la alienación no meramente como algo destructivo e inhumano, sino como la condición del futuro desarrollo general de la humanidad. Sin embargo, disiente de Hegel en considerar a la historia anterior al presente no como la conquista progresiva de libertad, sino como un proceso de degradación que ha alcanzado su punto más bajo en la sociedad capitalista madura. Sin embargo, para la futura liberación del hombre es necesario que atraviese por los extremos de aflicción y deshumanización, pues no se trata de recuperar un paraíso perdido, sino de reconquistar a la humanidad.

4. La alienación significa la subyugación del hombre por sus propias obras, que han asumido la función de cosas independientes. El carácter de mercancía de los productos y su expresión en una forma monetaria (cfr. Hess) tiene por efecto que el proceso social de intercambio se regule por factores que operan independientemente de la voluntad humana, a la manera de leyes naturales. La alienación determina la propiedad privada y crea las instituciones políticas. El estado crea una comunidad ficticia para suplir la carencia de una comunidad real en la sociedad civil, mientras que las relaciones humanas toman necesariamente la forma de conflicto de egoísmos. La esclavitud de la colectividad en relación a sus propios productos determina el mutuo aislamiento de los individuos.

5. La alienación no se cura entonces pensando acerca de ella, sino suprimiendo sus causas. El hombre es un ser práctico y sus pensamientos son el aspecto consciente de su vida práctica, aunque este hecho esté oscurecido por la falsa conciencia. El pensamiento está gobernado por las necesidades prácticas y la imagen del mundo

en la mente humana está regulada no por la calidad intrínseca de los objetos, sino por sus tareas prácticas. Una vez sabemos esto, nos damos cuenta de la nulidad de las preguntas que se han planteado sólo porque los filósofos no entendían las condiciones que las originaban, a saber, la separación de la actividad intelectual de la actividad práctica. Negamos la validez de los problemas metafísicos y epistemológicos derivados de la falsa esperanza de alcanzar una realidad absoluta situada *más* allá del horizonte práctico de los seres humanos.

6. La trascendencia de la alienación es lo mismo que el comunismo, es decir, la transformación total de la existencia humana, la recuperación de la esencia de especie del hombre. El comunismo pone fin a la división de la vida pública en las esferas privada y pública y a la diferencia entre la sociedad civil y el estado; acaba con la necesidad de instituciones políticas, de la autoridad política y de su origen en la división del trabajo. Destruye el sistema de clases y la explotación; cura la escisión de la naturaleza del hombre y el desarrollo mutilado y unilateral del individuo. Contrariamente a lo que piensa Hegel, la distinción entre el estado y la sociedad civil no es eterna. También al contrario de las ideas de la Ilustración liberal, la armonía social no se conseguirá mediante una reforma legislativa que reconcilie el egoísmo de cada individuo con el interés colectivo, sino aboliendo las causas del antagonismo. El individuo absorberá en sí a la sociedad: gracias a la desalienación, reconocerá a la humanidad como su propia naturaleza interiorizada. La solidaridad voluntaria, y no la compulsión o la regulación legal de los intereses, asegurará la armonía de las relaciones humanas. La especie (cfr. Fichte), puede afirmarse entonces en el individuo. El comunismo destruye el poder de las relaciones objetivadas sobre los seres humanos, les devuelve el control sobre sus propias obras, restaura la actuación social de su mente y sentidos y salva la distancia entre la humanidad y la naturaleza. Es el total cumplimiento de las exigencias humanas, la reconciliación de la esencia y la existencia de la vida humana. Igualmente afirma la conciencia del carácter práctico, humano y social de la actividad intelectual, y rechaza la falsa independencia de las formas existentes de pensamiento social: filosofía, derecho, religión. El comunismo hace realidad la filosofía, y al hacerlo, la suprime.

7. El comunismo no priva al hombre de individualidad o reduce las aspiraciones y facultades personales a la mediocridad. Al contrario, las fuerzas del individuo sólo florecerán cuando las considere como fuerzas sociales, valiosas y efectivas dentro de una comunidad,

y no aisladamente. El comunismo también hace posible el uso adecuado de las capacidades humanas: gracias a la variedad del progreso técnico asegura que la actividad específicamente humana estará libre de la constricción de las necesidades físicas y de la presión del hambre, siendo así verdaderamente creativa. Es la realización de la libertad, no sólo de la explotación y del poder político, sino de las necesidades corporales inmediatas. Es la solución al problema de la historia y también el final de la historia que hemos conocido, en la que la vida individual y la colectiva estaban sometidas a la contingencia. A partir de entonces el hombre podrá determinar su propio desarrollo en libertad, en vez de estar esclavizado por fuerzas materiales que ha creado pero que escapan a su control. Bajo el comunismo, el hombre no será una víctima del azar, sino el dueño de su destino, el creador consciente de su propia vida.

8. Al contrario de lo que suponen los socialistas utópicos, el comunismo no es un ideal en oposición al mundo real, una teoría que podía haber sido inventada y puesta en práctica en cualquier momento de la historia. El comunismo es él mismo una tendencia de la historia moderna, que despliega las premisas de este movimiento y tiende inconscientemente hacia él. Esta es la razón por la que la época actual significa el máximo de deshumanización: por una parte degrada al trabajador haciendo de él una mercancía y por otra reduce al capitalista al status de una entrada en el libro de contabilidad. El proletriado, siendo como es el epítome de la deshumanización y la pura negación de la sociedad civil, está destinado a producir una revolución que pondrá fin a las clases sociales, incluida ella misma. El interés del proletariado, y el de ninguna otra clase, coincide con las necesidades de la humanidad en general. Por ello, el proletariado no es una mera suma de sufrimiento, degradación y miseria, sino también el instrumento histórico por el que el hombre tiene que recuperar su herencia. La alienación del trabajo ha creado al proletariado, y éste será el agente de su destrucción.

9. Pero el proletariado es algo más que el instrumento de un proceso histórico impersonal: cumple su destino siendo consciente de su destino y de su propia situación excepcional. La conciencia del proletariado no es una mera conciencia pasiva de la parte que se le ha asignado en la historia, sino una libre conciencia y una fuente de iniciativa revolucionaria. Aquí desaparece la oposición entre libertad y necesidad, pues lo que es de hecho la inevitabilidad de la historia toma de hecho la forma de una libre iniciativa en la libre conciencia del proletariado. Al comprender su propia situación, el proletariado no sólo comprende el mundo sino que *ipso facto* se propone cam-

biarlo. Esta conciencia no es un mero reconocimiento hegeliano y una asimilación de la historia anterior; se dirige hacia el futuro, en un impulsivo acto de transformación. Al mismo tiempo no es, como pudieran pensar Fichte y los jóvenes hegelianos, una mera negación del orden existente, sino la necesidad de crear un movimiento, ya potencialmente existente, es decir, una tendencia innata de la historia, pero que sólo puede ponerse en movimiento por la libre iniciativa de los seres humanos. De esta forma, la situación del proletariado combina la necesidad histórica con la libertad.

10º. Mientras que el comunismo es la transformación social de todas las esferas de la vida y conciencia humana, la fuerza motriz de la revolución que lleva a cabo debe ser el interés de clase del proletariado explotado. La revolución tiene una tarea negativa a realizar que consiste en que el proletariado debe proseguir su lucha contra las clases dominantes hasta cuando sea necesario. El comunismo no se establece meramente aboliendo la propiedad privada; requiere un largo período de convulsión social, que debe tener su fin en el momento exigido por la historia y en la mejora de los instrumentos de producción. Una condición previa del comunismo es un avanzado desarrollo técnico en un mercado mundial, que cederá su puesto a un desarrollo técnico aún más intensivo; sin embargo, este desarrollo no se volverá contra sus creadores como en el pasado, sino que les ayudará a conseguir una plena realización como seres humanos.

Estos son los principios fundamentales de la teoría de Marx, de los que éste nunca se separó. Toda su obra, hasta la última página de *El Capital*, fue una confirmación y elaboración de estas ideas. Engels, desde un punto de vista empírico, dio expresión a la misma visión de una sociedad comunista sin clases, a crear por iniciativa de la clase trabajadora mediante su activación de la tendencia natural de la historia. Por otra parte, Engels adoptó un diferente punto de vista en lo relativo al vínculo cognitivo y ontológico entre el hombre y la naturaleza. En sus últimas obras, la idea de la «filosofía de la praxis» que hemos esbozado dará lugar a una teoría que somete a la humanidad a las leyes generales de la naturaleza y hace de la historia humana una particularización de esas leyes, apartándose así de la concepción del hombre como «la raíz» (en palabras de Marx), y de la «humanización» de la naturaleza. Al hacerlo, Engels creó una nueva versión de la filosofía marxista, que difería tanto de su original como la cultura posdarwiniana europea difería de la época precedente.

Capítulo 10

LAS IDEAS SOCIALISTAS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX COMPARADAS CON EL SOCIALISMO MARXISTA

1. *El nacimiento de la idea socialista*

Desde 1847 en adelante Marx volvió sólo ocasionalmente al tipo de especulaciones filosóficas que dominaron en sus primeros escritos. Sus ejemplos son importantes, pues confirman la esencial continuidad de su pensamiento y nos permiten relacionar sus ideas políticas y económicas con las tendencias de su pensamiento inicial. Sin embargo, sus escritos de madurez están directamente enfocados hacia un análisis cada vez más preciso, del que *El Capital* proporciona la versión más acabada, del funcionamiento de la economía capitalista, y recogen también sus polémicas contra varias doctrinas y programas socialistas que, en su opinión, interpretaban erróneamente los hechos históricos y económicos e impedían el desarrollo del movimiento revolucionario de los trabajadores. Tras haber polemizado con el «verdadero socialismo» alemán, pasó a desafiar a Proudhon, al socialismo utópico, a Bakunin y a Lassalle. Todas estas disputas y controversias fueron de gran importancia para la historia del movimiento de los trabajadores, pero no todas ellas arrojaron nuevos frutos en el ámbito de la teoría.

En la época en la que Marx entró en este campo como teórico de la revolución proletaria, las ideas socialistas tenían ya una larga historia detrás de él. Si intentamos dar una definición del socialismo en términos históricos y no normativos, es decir, identificar los

rasgos comunes de las ideas que se incluyeron bajo ese rótulo en la primera mitad del siglo XIX, el resultado sería extremadamente insípido e impreciso. El resorte principal de las ideas socialistas que surgieron bajo la influencia conjunta de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, fue la convicción de que la concentración incontrolada de riqueza y la desenfrenada competencia darían lugar a una miseria y crisis cada vez mayores, y que este sistema debía ser sustituido por otro en el que la organización de la producción y el intercambio acabara con la pobreza y la opresión y produjera una redistribución de los bienes del mundo sobre la base de la igualdad. Esto podía suponer la completa igualación de la riqueza o el principio de «a cada cual según su trabajo» o, eventualmente, «a cada cual según sus necesidades». Pero por encima de la concepción de la igualdad, los programas e ideas socialistas diferían en muchos aspectos. Ni siquiera todos ellos proponían la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Algunos defensores del socialismo lo consideraban esencialmente como la causa de la clase trabajadora, mientras que otros veían en él un ideal humano universal a lograr con la ayuda de todas las clases. Algunos proclamaban la necesidad de una revolución política, mientras que otros confiaban en la fuerza de la propaganda o el ejemplo. Algunos creían que pronto iban a ser abolidas todas las formas de organización estatal, mientras que otros pensaban que éstas eran indispensables. Algunos consideraban la voluntad como el bien supremo, mientras que otros estaban preparados para limitar drásticamente a ésta en el nombre de la igualdad o la producción eficaz. Algunos apelaban al interés internacional de las clases oprimidas, mientras que otros no iban más allá del horizonte nacional. Finalmente, otros se limitaban a imaginar una sociedad perfecta, mientras que otros estudiaban el curso de la evolución a fin de identificar las leyes naturales que aseguraban el advenimiento del socialismo.

La invención del término «socialismo» parece deberse a Pierre Leroux, un seguidor de Saint-Simon, quien la utilizó en el periódico *Le Globe* en 1832; en esta misma década fue utilizada en Inglaterra por los discípulos de Owen. Una vez se conocieron con amplitud el nombre y el concepto, los teóricos y partidarios de la nueva doctrina volvieron drásticamente su atención hacia sus antecedentes en la República de Platón, las ideas comunistas de las sectas medievales y los utopistas del Renacimiento, en especial Tomás Moro y Campanella. Entre estos escritores y sus imitadores de los siglos XVII y XVIII era posible discernir una continuidad de ideas, a pesar de sus muy diversas filosofías. La sociedad jerárquica de Platón

estaba lejos de los principios igualitarios de la mayoría de los socialistas modernos, y los ideales ascéticos de los doctrinarios medievales eran de carácter específicamente religioso. Pero la Utopía de Moro debió su origen a la reflexión en los primeros síntomas de acumulación capitalista, y los defensores del socialismo tuvieron motivos para simpatizar con sus ideales: la abolición de la propiedad privada, la obligación universal de trabajar, la igualación de derechos y riqueza, la organización de la producción por el estado y la erradicación de la pobreza y la explotación. Desde el siglo XVI al siglo XVII, las ideas socialistas estuvieron por lo general inspiradas no meramente en la reflexión acerca de los sufrimientos de las clases oprimidas, sino también por la creencia filosófica o religiosa de que los antagonismos y conflictos de interés, la desigualdad y la opresión eran contrarios al plan de Dios o de la naturaleza, que preveía que los hombres vivieran en un estado de paz y armonía. Algunos expositores de estas ideas fueron tan lejos como para pensar que la sociedad perfecta exigía que todos sus miembros fueran completamente uniformes en todos los aspectos, no sólo en sus derechos y deberes, sino también en su forma de vida y pensamiento, de alimento y vestido e incluso (según Dom Deschamps y otros) en su apariencia física. En algunos casos, el ideal de perfección estática excluía cualquier noción de creatividad o progreso. Campanella fue una excepción: su *Civitas Solis*, al contrario que la *Utopía* de Moro, dejaba sitio para todo descubrimiento científico y técnico.

2. *Babeuvismo*

La primera manifestación activa del socialismo tras la revolución de 1789, fue la conspiración de Gracchus Babeuf. Filippo Buonarroti, que tomó parte en la conspiración, publicó un relato de ésta en 1828, gracias al cual empezaron a conocerse sus ideas por vez primera a nivel general. Babeuf y los babeuvistas sacaron el grueso de su filosofía de Rousseau y de los utopistas de la Ilustración, considerándose a sí mismos como los sucesores de Robespierre. Su premisa básica era la idea de igualdad: como escribió Buonarroti, «la causa perpetua de la esclavitud de los pueblos no es otra sino la desigualdad, y en tanto exista ésta, toda afirmación de los derechos nacionales será ilusoria por cuanto a las masas se refiere, sumidas como están por debajo del nivel de la dignidad humana» (*Conspiration pour l'égalité dite Babeuf*, i. 100). Dado que todos los hombres tienen por naturaleza el mismo derecho a todos los bienes terrenales, la fuente de

la desigualdad es la propiedad privada, por lo que ésta debe ser abolida. En la sociedad del futuro, la riqueza estará igualmente distribuida entre todos, independientemente del trabajo que realicen; no habrá derecho de herencia ni grandes ciudades; todos estarán obligados a realizar un trabajo físico y a vivir de la misma forma. Pero además de esbozar los principios de una nueva sociedad, los babeuvistas planearon el camino hacia ella organizando, bajo el Directorio, una conspiración que tenía por finalidad acabar con el orden existente. Dado que las masas no estaban liberadas de la influencia espiritual de los explotadores, no podían ejercer inmediatamente el poder, que sería ocupado por los conspiradores en representación suya. Posteriormente, cuando la educación fuera universal, el pueblo podría gobernarse a sí mismo mediante cuerpos elegidos. La conspiración de Babeuf fue detectada en 1796, y su dirigente fue juzgado y ejecutado. Sus ideas fueron seguidas en parte por Louis Blanqui. El programa babeuvista no se expresaba en categorías específicas de clase, sino que meramente distinguía a los ricos de los pobres, al pueblo y a los tiranos; sin embargo, su retórica igualitaria fue uno de los primeros intentos de crítica económica de la propiedad privada como fundamento de la sociedad.

El movimiento babeuvista es también importante porque reflejó por vez primera un conflicto consciente entre el ideal revolucionario de la libertad y el de la igualdad. La libertad significaba no sólo el derecho de reunión y la abolición de las diferencias legales entre los estados del reino, sino también el derecho de todo ser humano a desarrollar una actividad económica sin estorbos y a defender su propiedad; por ello, la libertad significaba desigualdad, explotación y miseria. La conspiración de Babeuf fue en su origen inmediato una reacción de la Izquierda Jacobina al *coup* de Termidor, pero ideológicamente fue más allá de la tradición jacobina. Los babeuvistas asumieron la concepción jacobina de la sociedad en términos de poder político adquirido por la fuerza, y legaron esta concepción al movimiento socialista francés. (El socialismo inglés, originado como estuvo no en una revolución política, sino en el proceso de industrialización, estuvo dominado desde el principio por una tendencia reformista.) El *Manifeste des égaux*, redactado en 1796 por Sylvain Maréchal, describía la Revolución Francesa como preludio de otra y mucho mayor revolución final. Los líderes no permitieron que se publicase este documento, por no tolerar dos de sus afirmaciones. La primera era: «Dejad que todas las artes perezcan, si es preciso, para que podamos tener verdadera igualdad»; la segunda exigía la abolición de todas las diferencias, no sólo entre ricos y

pobres, amos y esclavos, sino también entre gobernantes y gobernados. La anterior afirmación revela una tendencia que iba a reaparecer en los movimientos comunistas. La igualdad es el valor supremo, y en particular la igualdad en el disfrute de bienes materiales. Llevado a un extremo, esto significa que importa menos que la gente tenga mucho o poco que que todos tengan lo mismo. Si hay que elegir entre mejorar la suerte de los pobres dejando subsistir la desigualdad o dejar a los pobres como están y rebajar a todos a su nivel, debe elegirse la segunda alternativa. Los diversos grupos socialistas y comunistas no enfocaban realmente la cuestión en estos términos, pues todos estaban seguros de que la igualación de la riqueza produciría, si no abundancia, en cualquier caso un nivel de suficiencia para todos. La mayoría de ellos también creían ingenuamente que la privación de los trabajadores se debía al gran consumo de los ricos, y que si se distribuyeran entre el pueblo todos los bienes de las clases privilegiadas el resultado sería una mayor prosperidad. Sin embargo, en la primera etapa de las ideas socialistas, la indignación moral ante la pobreza y la desigualdad no se distinguía del análisis económico de la producción capitalista, sino más bien ocupaba el lugar de este análisis. Como hicieran los utopistas de la Ilustración, Morelly o Mably, el principio de la comunidad de bienes se deducía de la teoría normativa según la cual los seres humanos en cuanto tales tenían idéntico derecho a todo aquello que produce la tierra. Ya se defendiera esta idea con citas del Nuevo Testamento (como en muchos escritos socialistas) o por medio de la tradición materialista de la Ilustración, la conclusión era siempre la misma: la desigualdad en el consumo es contraria a la naturaleza humana, como también lo son la renta, el interés y cualesquiera ingresos no ganados.

En cuanto a la abolición de la diferencia entre gobernantes y gobernados, la idea, como meta revolucionaria inmediata, pertenece más bien a la tradición del anarquismo. Los babeuvistas la rechazaban, concibiendo un período de dictadura en el interés general para destruir o desarmar a los enemigos de la igualdad.

Igualmente, el movimiento babeuvista marca el punto en que empezaban a separarse la democracia liberal y el comunismo, mostrando que la igualdad no era una expresión de la libertad, sino una limitación de ésta. Sin embargo, esto no significa que el dilema fuera tan obvio para todos. Durante cierto tiempo, la democracia liberal y el socialismo se presentaron en formas mixtas e intermedias; sólo 1848 trazó una clara línea entre ambos. Similarmente, los términos «comunista» y «socialista» no se distinguieron claramente

durante mucho tiempo. Sin embargo, hacia 1830, empezó a usarse el primer nombre para designar a aquellos reformadores y utopistas radicales que exigían la abolición de la propiedad privada (primero la propiedad de la tierra y posteriormente también las factorías) y la absoluta igualdad del consumo y que no confiaban en la buena voluntad de los gobiernos o de los propietarios, sino sólo en el uso de la fuerza por los explotados.

Después de 1830, tanto en Francia como en Inglaterra —las patrias origen del socialismo— las ideas socialistas y el embrionario movimiento de los trabajadores entraron en colaboración en diversos sentidos. Sin embargo, aún antes de esto, las ideas de reforma radical de la sociedad de inspiración socialista y no comunista se divulgaron en ambos países en la forma de reflexiones teóricas sobre el desarrollo de la industria. Este tipo de socialismo, cuyos nombres principales son Saint-Simon, Fourier y Robert Owen, tuvo una importante influencia en el pensamiento de Marx, tanto positiva como negativamente. No fue ésta una protesta de las clases oprimidas, sino derivó de la observación y el análisis de la miseria social, la explotación y el desempleo.

3. *Sansimonismo*

Claude Henri, conde de Saint-Simon (1760-1825) fue el fundador real del moderno socialismo teórico, concebido no meramente como un ideal, sino como el resultado de un proceso histórico. Era descendiente del famoso Duque, luchó en la guerra de la Independencia americana y, después de la revolución, se embarcó en operaciones comerciales que le llevaron a la bancarrota. Tuvo a lo largo de toda su vida un vivo interés por las cuestiones filosóficas y por la posibilidad de reformar la sociedad reformando el método de su estudio. También formuló la idea, tomada después por Auguste Comte, de reducir toda rama del conocimiento a un estado positivo, después de haberla liberado de sus residuos teológicos y metafísicos. En sus obras iniciales, incluidas las *Lettres d'un habitant de Genève* (1803) e *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (1807), postulaba una forma de ciencia política que fuera tan positiva y fiable como las ciencias físicas. Era necesario un nuevo Newton para imponer unidad en el cuerpo de conocimientos acumulados desde sus días; con el tiempo, los hombres de ciencia llevarían a las naciones hacia la felicidad. Entre 1814 y 1818, ayudado por el futuro historiador *Augustin Thierry* esbozó los planes de una re-

forma política a escala europea (*De la réorganisation de la société européenne*, 1814); esta reforma consistía en un gobierno parlamentario al estilo inglés y de una asamblea europea supranacional que asegurara la paz, la cooperación y la unidad al estilo medieval, pero inspirada por el liberalismo en vez de por la teocracia. A medida que pasó el tiempo desarrolló un interés cada mayor hacia los problemas generales de organización económica. Llegó a la conclusión (*L'Industrie*, 1817) de que la labor del estado era asegurar la productividad y que había que aplicar métodos de organización industrial a todas las cuestiones sociales. Desarrollando esta cuestión con ayuda de Auguste Comte, que fue su secretario de 1818 a 1822, finalmente abandonó el liberalismo económico y formuló el principio de una futura comunidad social «orgánica», que ganó muchos partidarios y fue la base de su fama.

Saint-Simon creía que el futuro de la humanidad tenía que discernirse a la luz de los cambios y tendencias históricos del pasado. La conclusión a la que llegó, aunque no la elaborara sistemáticamente, fue similar a la del materialismo histórico, a saber, que todo cambio político se debe a la evolución de los instrumentos de la producción, y que la tecnología actual requería el correspondiente cambio político. La pobreza y las crisis se deben a la libre competencia y a la resultante anarquía de la producción y el intercambio. Sin embargo, esta anarquía somete a aquellos que contribuyen en la producción —empresarios, comerciantes, trabajadores industriales y agrícolas— a la autoridad de zánganos y ociosos incompetentes. En opinión de Saint-Simon, la línea divisoria más importante era la existente entre productores y aquellos que simplemente consumían los frutos del trabajo de los demás. La sociedad futura, a la que conducía la concentración industrial, sería una en la que la industria estuviera dirigida por los productores de riqueza; la producción se planificaría y mediría en función de las necesidades sociales, y la propiedad privada, aun permitida, cambiaría de carácter, subordinándose su uso al bien general y no abandonándose al capricho del propietario; la herencia sería abolida, a fin de que la propiedad sólo fuera disfrutada por quienes la habían obtenido mediante su esfuerzo y aplicación. La competencia daría paso a la emulación; el interés privado se transformaría en un instrumento de mejora personal, destinado a servir a la comunidad en vez de oponerse a ella. La jerarquía social sería preservada, pero no sería ya de carácter hereditario; las posiciones más elevadas de la escala social las ocuparían los banqueros que proporcionasen recursos para la inversión y hombres de ciencias que supervisaran el desarrollo

general de la sociedad. El nuevo orden industrial pondría fin a la pobreza y a la humillación de la clase más afligida de la sociedad, el proletariado; sin embargo, Saint-Simon no pensó que fuesen los trabajadores oprimidos quienes llevasen a cabo sus planes, sino más bien que la sociedad sería transformada en beneficio propio por los industriales, banqueros, intelectuales y artistas, una vez se hubiesen convencido por la nueva doctrina. El poder político experimentaría un completo cambio: no sería cuestión de gobernar a la gente, sino de administrar las cosas, es decir, asegurarse de que los seres humanos hacen el mejor uso posible de los dones de la naturaleza. Para producir este cambio no eran necesarias más que diversas reformas pacíficas, como la adquisición de fuerza parlamentaria por los industriales; en ocasiones, Saint-Simon apeló también a la clase dominante a que apoyara sus planes. En su última obra importante (*Le Nouveau Christianisme*, 1825) declaró que la ciencia política debería basarse en principios aún más fundamentales, a saber, principios de carácter religioso. Lejos de proclamar la ruina de la civilización cristiana, la sociedad industrial cumpliría su significación esencial y en especial el precepto de «ama a tu prójimo». El interés propio no era una base suficiente para la organización social; eran necesarios el sentimiento y la religión, y la vida religiosa era un rasgo permanente de la existencia humana que nunca podía volverse obsoleto.

El esfuerzo religioso del programa de Saint-Simon fue acentuado por sus inmediatos seguidores, que sistematizaron su pensamiento aportando nuevos elementos. En la *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, de Enfantin y Bazard, cuyo primer volumen apareció en 1830, se aprecia claramente el proceso por el que su filosofía social se transformó en un dogma y sus partidarios en una secta; también hallamos en ella una detallada exposición de ciertas ideas que en algunos casos no fueron más que esbozadas por el propio Saint-Simon.

La escuela sansimoniana considera a la historia como un continuo progreso en el que, sin embargo, se alternan dos etapas: la orgánica y la crítica. Los períodos «orgánicos» son aquellos en los que se aceptan ciertos principios de pensamiento, hay una definida jerarquía social y una inquebrantable unidad de fe. Los períodos «críticos» son etapas necesarias de transición y falta de armonía y unidad, en las que se pierde el sentido de comunidad y se relajan los vínculos sociales. Europa se ha encontrado en esta situación desde la Reforma, pero en la actualidad avanza hacia un nuevo período orgánico, que será ya permanente y no será sucedido por

otro de anarquía. Se producirá una especie de retorno a la teocracia medieval, pero sin su desprecio por el cuerpo y por las necesidades temporales. El nuevo cristiano estará imbuido por el espíritu de la ciencia y del progreso técnico y considerará al trabajo productivo como algo esencialmente valioso. Se mantendrá la creencia en Dios y en la vida futura, como también el sacerdocio, pero todo el sistema de la religión se armonizará con el interés del hombre por el bienestar terrenal.

Esta perspectiva no era, según los sansimonianos, una perspectiva arbitraria, sino que puede ser deducida de la historia, en la que podemos rastrear el desarrollo gradual de los principios del cooperativismo. El crecimiento de la industria y su creciente centralización exigen un cambio fundamental en la organización de la producción. Los rentistas participan cada vez menos de los frutos del trabajo, como se ve en el descenso de los índices de interés en los países industrializados. Pero para que florezcan las semillas de este desarrollo futuro deben crearse las condiciones oportunas. En la actualidad, la competencia y la anarquía ensanchan la distancia entre las clases, pues los empresarios reducen los salarios para bajar los precios. Gracias al principio hereditario, los medios de producción son controlados por personas incompetentes y el privilegio irracional del nacimiento ha venido a sustituir al principio de los estados del reino. En la nueva sociedad, en vez de la explotación del hombre por el hombre, la tierra fructificará por medio de productores cooperativos, y sus productos no serán consumidos por las clases ociosas. Esto se conseguirá con la supresión del derecho de herencia, especialmente en lo relativo a los medios de producción, la abolición del interés del capital y la organización de la producción sobre una base estatal centralizada. El estado asignará créditos para la inversión y todos los medios de producción que necesiten los empresarios de acuerdo con su capacidad y sus necesidades sociales. El derecho a utilizar los medios de producción dependerá exclusivamente de la capacidad y el ejercicio de este derecho bajo la supervisión del estado será la única forma de propiedad. Los hombres no estarán gobernados por intereses egoístas, sino por el sentimiento y el entusiasmo, la disposición a colaborar con los demás, la moralidad y la religión. Los ingresos no serán iguales, pues el principio dominante será el de «a cada cual según su trabajo», pero esta desigualdad no se deberá a la explotación, por lo que no será perjudicial para la comunidad o reproducirá las clases y los antagonismos de clase. La libertad ilusoria que no significa nada para el hambriento y la igualdad ante la ley que es anulada por

el privilegio de la riqueza serán sustituidas por la fraternidad universal de los trabajadores. Los industriales, artistas y hombres de ciencia colaborarán armónicamente en la mejora de la raza humana y en la satisfacción de sus necesidades materiales, morales e intelectuales, conservando el inapreciable vínculo con la divinidad que capacita al hombre a ser feliz y a amar y ayudar a su prójimo.

Al igual que otras doctrinas morales y filosóficas, el sansimonismo mostró ser capaz de evolucionar en direcciones opuestas. Sus elementos autoritarios —en énfasis en la jerarquía social y el acento teocrático— contribuyeron, en parte a través de Comte, a la formación de una escuela de pensamiento conservador que acentuó *toda conexión de Saint-Simon con De Maistre y otros críticos tradicionalistas* del orden posrevolucionario. Sin embargo, por otra parte, también Louis Blanc fue discípulo de Saint-Simon y, a través de él, Lassalle. Las ideas socialistas, en las que el estado desempeñaba un importante papel en la resolución de los antagonismos de clase, fueron en gran medida legado de Saint-Simon. En lo que concierne al socialismo marxista, los rasgos más importantes de su doctrina pueden caracterizarse como sigue: una firme creencia en la regularidad de la historia y de su marcha inexorable hacia el socialismo; las consecuencias ruinosas de la competencia anárquica y la necesidad de una planificación económica estatal; la sustitución del gobierno político por la administración económica; la ciencia como instrumento de progreso social, y el enfoque internacionalista de los problemas político-económicos. Por otra parte, lo que es contrario al marxismo es la idea de que el estado, en su forma actual, pueda ser utilizado para producir una transformación socialista; igualmente, también va en contra de los principios marxistas la llamada de Saint-Simon a la cooperación entre las clases y el cariz religioso de su «orden industrial». La fórmula de «a cada cual según sus necesidades» fue adoptada de Louis Blanc por el socialismo marxista, modificando en este aspecto la doctrina de Saint-Simon.

Al igual que el primer marxismo, la doctrina de Saint-Simon debe ser juzgada dentro del marco del movimiento romántico o más bien como un intento por superar el romanticismo desde dentro. Su crítica de la sociedad posrevolucionaria reflejaba no sólo una simpatía hacia las clases oprimidas, sino también la alarma por la disolución de los vínculos que habían unido a la antigua sociedad. Los románticos, Saint-Simon y el joven Marx condenaron a la civilización industrial no sólo por su injusticia social, sino también porque sustituía todo vínculo entre los seres humanos por el principio negativo del interés privado. El nuevo mundo era un mundo

en el que todo estaba en venta, y sólo valoraba lo que se vendía en el mercado, ocupando los motivos egoístas el lugar de la solidaridad humana y el compañerismo. En su mayoría, los románticos imputaban este estado de cosas al progreso técnico, idealizando las comunidades rurales y caballerescas de época preindustrial. Los sansimonianos estaban de acuerdo con los románticos en su desagrado del nuevo orden industrial —o mejor, desorden—, pero veían su solución no en la añoranza del pasado, sino en la organización racional de la producción. También creían, al igual que Marx, que el progreso técnico curaría sus propios efectos destructivos y devolvería a la humanidad —por la que entendían principalmente Europa— una unidad orgánica basada en el desarrollo científico, en vez de, como sucedía en la antigüedad, en el estancamiento de una primitiva comunidad agrícola.

La posterior suerte y extravagancias de los sansimonianos —una jerarquía sacerdotal, la mística sexual, la búsqueda noroccidental de un Mesías femenino— son irrelevantes para la historia del socialismo. Sin embargo, algunos industriales se sintieron atraídos hacia esta doctrina por su culto de la organización industrial, la eficacia técnica y su espíritu emprendedor. En Francia, al contrario que en Inglaterra, el ocaso de la industrialización fue asociado a una ideología semi-romántica en los que los ingenieros y hombres de negocios figuraban como los caballeros errantes y los explotadores del nuevo mundo de la ciencia aplicada. El «Père Enfantin» terminó su carrera como gerente de una empresa de ferrocarriles, y otro de los discípulos de Saint-Simon, Ferdinand de Lesseps, construyó el Canal de Suez.

De todas las doctrinas premarxistas, el sansimonismo fue la de mayor efecto en la divulgación de las ideas socialistas entre las clases educadas. Dos o tres generaciones crecieron bajo el influjo de las novelas de George Sand, que figuraba entre los conversos. Fue principalmente gracias al sansimonismo que pudo expandirse la creencia en el socialismo entre los intelectuales de los grandes países europeo, incluidos los románticos alemanes, los utilitaristas ingleses y los radicales rusos y polacos.

4. *Owen*

Al contrario que la mayor parte de los socialistas de su época, Robert Owen (1771-1858) fue un industrial y estuvo en estrecho contacto con la vida de la clase trabajadora durante muchos años

antes de empezar a escribir. Además, en comparación con los socialistas franceses, vivió en un país que sufrió de forma más acusada los efectos perjudiciales de la industrialización y la mecanización.

Hijo de un pobre artesano, Owen empezó a ganarse la vida desde muy temprana edad. Sirviéndose de su gran energía e ingenio estableció un taller por su cuenta en Manchester. Posteriormente pasó a dirigir un gran molino de algodón, se casó con la hija del empresario y se convirtió en gerente y copropietario de una gran factoría textil en New Lanark, Escocia. En ella, y a partir del año 1800, desarrolló experimentos sociales y educativos destinados a rescatar a los trabajadores y a sus familias de la pobreza, la degradación y la corrupción. Su carrera de empresario y filántropo prosiguió durante varios años. Redujo a diez y media las horas de trabajo, no empleó a niños menores de diez años, introdujo la educación primaria gratuita y unas condiciones de trabajo relativamente higiénicas, eliminando la ebriedad y el robo mediante la persuasión en vez del castigo. Para general sorpresa, mostró que sobre esta base podían conseguirse mejores resultados en la producción y el comercio que los que obtenían los empresarios en cuyas fábricas adultos y niños eran diezmados por unas condiciones crueles e inhumanas, mientras que la enfermedad, el hambre, la ebriedad, el crimen y los métodos esclavistas degradaban a la clase trabajadora al nivel de animales.

Owen describió sus experimentos y sus bases filosóficas en su obra *Una nueva imagen de la sociedad, o Ensayos sobre el principio de la formación del carácter humano* (1813-1814). En esta obra intentó convencer a los empresarios y a la aristocracia de la necesidad de una reforma del sistema industrial y monetario, de los salarios y la educación, en el interés no sólo de los capitalistas, sino de toda la sociedad. En numerosos panfletos, artículos y ensayos posteriores y enmiendas al Parlamento continuó defendiendo sus ideas reformistas, mostrando los horrores de la industrialización y urgiendo a la adopción de medidas sociales y educativas que pusieran remedio a los abusos sin retrasar el progreso técnico. Pero por encima de todo intentó eliminar la crueldad del sistema que obligaba a los niños de seis años a trabajar entre catorce y dieciséis horas al día en los telares. Con grandes dificultades consiguió la aprobación de la Ley de Industria en 1819, la primera ley inglesa que limitaba las horas de trabajo de los niños en la industria textil. En conferencias y escritos posteriores a 1817 atacó a la Iglesia establecida por mantener a las masas en estado de pobreza y su-

perstición; la más errónea y perjudicial de sus doctrinas era, en su opinión, la de la responsabilidad del individuo por su carácter y acciones. Posteriormente, Owen dejó a un lado su anterior sentimiento de filantropía y pasó a organizar sindicatos y cooperativas y a planear un nuevo tipo de sociedad basada en la ayuda mutua y voluntaria, sin explotación ni antagonismos. Censurado por su ataque a la propiedad privada y la *libertad*, en 1824 se trasladó a América, donde intentó, *sin éxito*, fundar poblados comunistas. En 1829 volvió a Inglaterra y pasó el resto de su vida promoviendo el movimiento sindical y cooperativo, siendo *así* el primer organizador del proletariado inglés. Defendió la utilidad de una «moneda-trabajo» que permitiera que el precio de los productos se fijara a su precio real, es decir, al tiempo medio de trabajo necesario para su manufactura, y organizó un «intercambio de trabajo» para la comercialización directa de bienes. Aunque posteriormente los sindicatos y cooperativas ingleses cambiaron la base de su actividad, éstos tuvieron en Owen no sólo un campeón y teórico, sino también su primer organizador a gran escala.

Los fines por los que luchó Owen fueron eminentemente prácticos, y consistían en la eliminación de la pobreza, del desempleo, el crimen y la explotación. Para ello se inspiró por unos pocos principios de carácter *simple*, cuyo reconocimiento bastaría, en su opinión, para curar todos los males de la humanidad. Por encima de todo adoptó la idea de los utilitaristas del siglo XVIII de que el hombre no forma su propio carácter, sentimientos, opiniones o creencias, sino que está irresistiblemente influido por el entorno, la familia y la educación. Es un error fatal suponer, como hacen las religiones, que la voluntad del hombre produce efectos sobre sus opiniones o que el individuo es responsable de su carácter y hábitos; la experiencia muestra que las personas están condicionadas por la formación y las circunstancias, y los criminales, no menos que los jueces, son el producto de su entorno. El hombre tiene un deseo innato de felicidad, tiene facultades intelectuales e instintos animales y llega al mundo con diferentes capacidades e inclinaciones. Sin embargo, el conocimiento y las convicciones son totalmente obra de la educación, por lo que la prosperidad o la adversidad del hombre depende por completo del conocimiento que recibe. La única fuente del mal y de la infelicidad que ha acosado a la humanidad a través de los tiempos ha sido la ignorancia, y en especial la ignorancia de la naturaleza humana, pues el conocimiento es el remedio de todos los males. De esto se sigue que un hombre no

puede alcanzar la felicidad obrando en contra de su prójimo, sino sólo por medio de acciones dirigidas a la felicidad de todos.

La idea de que el hombre puede ser moldeado a voluntad y que puede haber una armonía social que no suprima los intereses privados, sino que los reconcilie mediante la educación, forma parte del repertorio de la Ilustración; sin embargo, Owen derivó de ella conclusiones prácticas destinadas a revolucionar el sistema social. En su opinión, la necesidad esencial era transformar el medio educativo. Si se enseñase bien a los niños, éstos desarrollarían a lo largo de toda su vida instintos de cooperación y caridad hacia el prójimo; pero para ello deben ser instruidos desde muy corta edad y no forzados a trabajar en fábricas en las que se degradan físicamente y permanecen en la ignorancia.

Los niños son, sin excepción, compuestos pasivos y maravillosamente artificiales; por ello, mediante una adecuada formación inicial, pueden ser formados colectivamente en cualquier carácter humano. Y a pesar de que estos compuestos poseen, como muchas otras obras de la naturaleza, infinitas variedades, comparten una cualidad plástica que, mediante una educación juiciosa y perseverante, puede ser convertida en la misma imagen de los deseos y aspiraciones racionales. (Nueva Imagen de la Sociedad, Segundo Ensayo.)

La reforma de la educación debe ir acompañada por la reforma de las condiciones de trabajo. El mejorar la suerte de los trabajadores va en propio interés de los empresarios, pues los trabajadores constituyen una demanda masiva para los bienes que ellos mismos producen. La pobreza y los bajos salarios determinan las crisis de sobreproducción, en las que los bienes permanecen en el mercado y los empresarios se arruinan. Al principio Owen confió en que, convenciendo de esto a los capitalistas, podría conseguir su ayuda para la realización de sus reformas. Sin embargo, finalmente decidió que los trabajadores debían confiar en sus propios esfuerzos para mejorar su suerte, si bien nunca dejó de creer que la reforma iba en interés de toda la sociedad y podía ser llevaba a cabo sin revolución, mediante un cambio gradual y propaganda pacífica.

En sus últimos años Owen puso su confianza en los poblados comunistas para la práctica de la agricultura y de la industria, que según él constituían los núcleos de la futura sociedad armoniosa. En ellos, gracias a una buena organización y a una cooperación leal, las personas producirían de forma más voluntaria, en mayor cantidad y a un precio más bajo que nunca. La educación inculcaría el amor hacia la humanidad desde los primeros años del niño y eliminaría la intolerancia religiosa y las luchas sectarias. El deseo

de ayudar al prójimo sería un incentivo suficiente para el trabajo, sin necesidad del estímulo de la competencia o los honores públicos. El valor se mediría por el trabajo; la moneda en circulación correspondería a la cantidad producida, y la economía sería así inmune a las crisis, la sobreproducción, la depresión o la inflación. No habrían criminales, ebrios o estafadores, como tampoco habrían castigos, prisiones o ejecuciones. No era cierto, como suponía Malthus, que los suministros de alimentos no pudieran crecer con el aumento natural y que por consiguiente hubiera una parte de la población condenada a la desnutrición y al hambre. Los hombres pueden producir más de lo que consumen; no habían límites conocidos de la fertilidad del suelo y la producción crecía cada vez más rápidamente.

Owen creía que si no se aceptaban universalmente estas simples verdades era sólo porque la mente de las personas no estaba preparada para ello: gracias a la ignorancia, la humanidad había conspirado durante siglos en contra de la supresión de su propia ruina. Ahora que había llegado el momento de la claridad, era el momento de transformar la vida de forma rápida y fácil. Con el tiempo la reforma se extendería por todo el mundo, pues era adecuada para toda la especie humana. Los prejuicios y enemistades nacionales y la creencia en la desigualdad de los hombres y el sistema de clases eran el fruto de la superstición, y desaparecerían con la abolición de esta superstición.

La creencia de Owen de que la naturaleza humana era inmutable no estaba en conflicto con su teoría de que el carácter podía ser modificado, pues mantenía que el factor permanente de la humanidad era su capacidad de cambio y su deseo de felicidad. Con frecuencia utilizó el término de «naturaleza humana» en un sentido más normativo que descriptivo, como el deber del hombre de vivir en armonía y concordia a pesar de las diferencias individuales.

Aunque originada en la experiencia práctica, la doctrina de Owen, al igual que la de los socialistas franceses, giraba en torno a la convicción de que el socialismo era un descubrimiento único y enviado del cielo, tan manifiestamente cierto que sería aceptado por todas las clases con sólo proclamarlo. A pesar de que Owen nunca se cansa de repetir que el determinismo innato pone a los hombres a merced de las creencias y prejuicios heredados, no está claro de qué forma algunos hombres, como el propio Owen, son repentinamente capaces de ser libres y mostrar a los demás el camino hacia la reforma social. Estos desafiadores de la omnipotente tradición están dotados, al parecer, de una espontaneidad de genio con poder

para inaugurar una nueva era. El propio Owen no discutió este problema; sólo estaba interesado en la filosofía en la medida en que ésta se relacionaba directamente con los planes de la sociedad, y aun aquí se limitaba a adoptar fórmulas generales tomadas de la tradición ilustrada. No examina tampoco la cuestión de la conciencia de clase y, al igual que muchos otros teóricos del socialismo, se adscribe a sí mismo el papel de demiurgo en el proceso histórico. Este es el principal punto de diferencia entre el socialismo de Owen y el marxismo, y es la fuente de otras importantes diferencias, como las respectivas al papel de las reformas políticas y económicas. Marx compartió la idea de Owen y otros autores de que en la sociedad socialista el poder del estado sobre las personas sería sustituido por la administración de las cosas, es decir, del proceso productivo, pero según Marx esto sólo podría suceder tras una revolución política. Por otra parte, Owen pensó que la reforma económica radical de inspiración socialista podía efectuarse apelando a los intereses humanos universales y con la ayuda del poder estatal existente. El movimiento sindical británico está todavía marcado por esta perspectiva, que subordina directamente la lucha política a los intereses económicos. Las teorías socialdemócratas que consideraban a los partidos políticos de trabajadores como los órganos de los sindicatos son una continuación de la misma doctrina. En una forma más desarrollada, la cuestión se convirtió en una importante fuente de polémicas en la época de la Segunda Internacional.

La doctrina de Owen inició una nueva etapa en el movimiento inglés de trabajadores en el que dejó de ser una mera expresión de desesperación y se convirtió en una fuerza sistemática que al final consiguió inmensos cambios sociales. Además, en su ataque al capitalismo y sus planes de una nueva sociedad contenía algunos rasgos duraderos, aunque algunas de sus ideas —por ejemplo, la de una moneda-trabajo, desarrollada por sus seguidores John Gray y John Francis Bray— fueron pronto descartadas al mostrar que estaban basadas en falsos diagnósticos económicos.

Mientras, a finales de los años treinta, hizo su aparición en Inglaterra un movimiento político de trabajadores conocido como el Cartismo, que permaneció en la vida pública durante los próximos diez años. Engels escribió para su periódico, el *Northern Star*, fundado en 1838 por Feargus O'Connor. La principal exigencia cartista era la referente al sufragio masculino igual y universal; aun sin conseguirlo, su agitación llevó a la aprobación de nuevas leyes en contra de la explotación industrial.

5. *Fourier*

Charles Fourier (1772-1837), que goza de una merecida reputación de visionario y chiflado de primer orden describió el futuro paraíso socialista en un detalle más grandioso que cualquiera de los utopistas que le precedieron en la historia. No obstante, fue el primero en hacer ciertas observaciones que mostraron tener importancia en la evolución de las ideas socialistas. Fue un testigo presencial, y en cierta medida también víctima, de las crisis económicas, la indigencia y la especulación de la época revolucionaria y napoleónica; estas experiencias constituyeron el trasfondo de su sistema, al que consideró como el acontecimiento más importante de la historia de la raza humana.

Nacido en Besançon e hijo de un rico comerciante, Fourier fue destinado contra su voluntad a la carrera de los negocios. En 1791 se tituló de agente comercial en Lyon, viajando después muchas veces a Francia, Alemania y Holanda. Posteriormente puso en marcha una fábrica propia, que le llevó a la ruina, a raíz de la Revolución, cuyas ideas detestaba por entonces. Inscrito en el ejército, se licenció en 1796 y volvió a ejercer de nuevo como agente comercial y después como agente de bolsa. Al cabo de unos años se trasladó a París, volvió después a Lyon como cajero de un banco y finalmente se estableció en París, primero como oficial de comercio y después como modesto *rentier*. Dedicó las últimas cuatro décadas de su vida a elaborar y divulgar su ideal de sociedad perfecta: dedicaba casi todo su tiempo libre a la escritura, y sólo una pequeña parte de él a la lectura. Buscó sin cesar un capitalista que quisiera invertir unos millones de francos en el primer «falansterio» o célula de la nueva sociedad; estaba convencido de que si llegaba a construirse no pasarían más de cuatro años sin que mostrara ser irresistible. Aún amargado por el fracaso, prosiguió sus esfuerzos y reclutó un pequeño número de discípulos, el más importante de los cuales fue Victor Considérant (1808-93). Fourier empezó a escribir en el 1800 y en 1808 expuso su sistema en la obra anónima *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. En 1822 publicó su *Traité de l'association domestique et agricole* y en 1829 *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*. Dejó diversos manuscritos, algunos de los cuales fueron publicados por sus seguidores, mientras que otros sólo recientemente han visto la luz del día.

Las extraordinarias facultades de Fourier se ilustran bien por la descripción que él mismo hace de la forma en que ideó el prin-

cipio básico de su sistema. Viajando de Rouen a París en 1798 advirtió una gran diferencia en el precio de las manzanas de un lugar a otro, aunque el clima fuera similar en ambos sitios. Esto le hizo darse cuenta del efecto perjuicial y destructivo de los intermediarios, inspirando sobre esta idea toda su concepción de la nueva sociedad. Fourier prosigue observando que en la historia de la humanidad hubieron dos manzanas perjudiciales, las de Adán y París (la manzana de la discordia), y dos beneficiosas (la de Newton y la suya propia; esta última es más provechosa que todos los inventos humanos reunidos. Según él, el mundo podía haberse organizado según este sistema en cualquier momento del pasado, por ejemplo en la era de Pericles, lo que hubiera ahorrado muchos sufrimientos y desgracias. Fourier no fue el único de su tiempo en considerarse como el salvador, pero fue más proclive a ello que muchos otros.

La doctrina de Fourier estuvo inspirada por los fenómenos de la crisis, la especulación y la miseria de los trabajadores. Todo esto, según él, no era una consecuencia inevitable de la naturaleza humana, sino más bien el producto de un erróneo sistema de trabajo e intercambio. Las necesidades y pasiones humanas eran inerradicables, pero éstas sólo llevaban a la infelicidad porque la sociedad estaba mal organizada; el problema consistía en ordenar las cosas de tal forma que condujesen al bien general en vez de al antagonismo. La civilización moderna era contraria al orden natural establecido por Dios; debemos redescubrir las exigencias de la naturaleza y organizar la vida pública de acuerdo con ellas. La sociedad del futuro estaría compuesta de poblados denominados «falansterios», en los que se satisfarían todas las pasiones y servirían para fines constructivos. Doce eran las pasiones comunes a los seres humanos, si bien en proporciones variables: cuatro relacionadas con el sentimiento (amistad, amor, ambición y sentimiento familiar), una con cada una de los cinco sentidos y las tres restantes «distributivas»: el deseo de cambio, el amor por la intriga y la tendencia a unirse en grupos competitivos. Por medio de un minucioso cálculo, Fourier mostró que las combinaciones de estas pasiones daban lugar a 810 tipos de carácter, y la unidad básica de su sociedad, que denominó «falange», debería consistir, para alcanzar una máxima variedad, en el doble de esta cifra de individuos más una porción de reserva, hasta un total de 2.000 personas. La producción se organizaría de tal forma que todos tendrían una ocupación adecuada a su carácter. El trabajo no sería un trabajo forzoso, sino un estímulo y fuente de placer. No se obligaría a nadie a permanecer en el mismo puesto de trabajo; cada individuo tendría al menos cuarenta apti-

tudes diferentes y podría cambiar de empleo varias veces al día si así lo deseaba. Los trabajos desagradables como los de matar animales o limpiar las cloacas y alcantarillas serían efectuados por los niños, a quienes gusta jugar en el barro. El falansterio sería una unidad agrícola e industrial. La vida sería comunitaria, pero sin sacrificar por ello la vida privada; las casas serían hoteles en vez de cuarteles; todos serían libres de seguir sus inclinaciones. Las mujeres disfrutarían de una plena igualdad con los hombres; se aboliría la vida familiar y los niños serían educados comunitariamente y a expensas de la riqueza pública; se suprimirían los trabajos domésticos menos gratos y se suprimirían todas las restricciones de la vida sexual. Este sería el rasgo básico de la nueva sociedad: la gente podría vivir en régimen monógamo si lo deseaba, pero el amor sería absolutamente libre y los prostíbulos figurarían entre las instituciones más respetadas del nuevo orden.

La propiedad privada, la herencia y la desigualdad económica no serían abolidas, pero perderían su carácter antagonista. La falange proporcionaría los medios de subsistencia mínima para todos, aun cuando no quisieran trabajar (sin embargo, todos querrían, pues todos los trabajos serían agradables). La producción estaría organizada en régimen de cooperativas, cuya participación en la riqueza general estaría determinada por la utilidad de su producto, el disfrute que supone, etc. Todo individuo trabajaría en diversos grupos y cobraría en cada uno según su capacidad. Habría desigualdad, pero no habría envidia, sino sólo celo y sana competencia. Todos podrían participar del capital de la cooperativa, pero esto no daría lugar a la explotación en ningún caso. La educación gratuita de todos los niños aseguraría su participación en un trabajo útil desde una corta edad. Los órganos de autoridad política se harían superfluos; los asuntos públicos se decidirían sobre principios democráticos y el gobierno estaría reducido a la administración económica; sin embargo, para los fines de la variedad y la estimulación, el nuevo orden mantendría un sistema de títulos, dignidades y funciones representativas. Fourier calculó con precisión cuántas falanges, combinadas en unidades de tamaño creciente, serían necesarias para formar el estado mundial u «omnarquía» (*sic*, i. e. gobierno de todos). Dado que los males del actual sistema habían afectado también a los reinos animal y vegetal, el nuevo orden conocería una transformación de éstos y la afirmación del dominio del hombre sobre ellos. Los mares se volverían en naranjada, los desiertos florecerían y los hielos se fundirían, la primavera sería eterna y los animales salvajes perecerían o se harían amigos del hombre, «anti-leones» y

«anti-ballenas», para poder así cumplir sus órdenes. Habría un solo lenguaje para toda la humanidad; todos vivirían la vida al máximo, desarrollando plenamente su personalidad en todas direcciones, en una comunidad armoniosa y feliz que incluiría todo tipo de sentimiento y dedicación.

La extravagancia de la descripción de Fourier y la ingenuidad con que atribuía sus propias preferencias a los demás (promiscuidad sexual, glotonería, amor por las flores y gatos, etc.) son probablemente el motivo de que fuera considerado como un loco sin remedio, dejándose así a un lado algunas de sus observaciones más agudas. Toda su teoría estaba envuelta en una cosmología y teología especulativas que pretendían explicar los asuntos humanos mediante leyes universales. La aplicación a la sabiduría era para él una forma de culto, y las leyes de la naturaleza eran decretos divinos. La ley de la gravedad de Newton se aplicaba también a las almas; todas las pasiones humanas eran ejemplos de «atracción», todas eran naturales y por ello eran divinas y merecían satisfacción. El universo era una especie de falansterio compuesto por cuerpos celestes en orden jerárquico: los planetas copulaban, las estrellas tenían alma, etcétera. Fourier adoptó la idea de Schelling de que el mundo era una unidad y creyó que el alma humana y el universo estaban construidos según el mismo esquema.

A pesar de estos absurdos, la crítica de la «civilización» de Fourier (término que usó siempre en sentido peyorativo) y sus ideas de un armonioso estado futuro contienen muchos elementos que pasaron a formar parte de la tradición socialista. Su idea de que la explotación y la pobreza se deben a una discrepancia entre las condiciones sociales y los instrumentos de producción desarrollados aparece de forma más precisa en los escritos de Marx. Fourier señaló la naturaleza parasitaria del comercio en condiciones de anarquía económica y también el perjuicio causado por las pequeñas propiedades de tierra. Mostró que el progreso técnico aumentaba la pobreza del proletariado (sin que el remedio fuera detener el progreso, sino modificar el sistema de propiedad) y que los salarios gravitaban hacia el mínimo nivel de subsistencia. Su ideal era un sistema económico unificado que evitase el derroche de energías humanas en ocupaciones intermediarías y eliminase el caos de una producción no planificada que da lugar a la acumulación de mercancías y al empobrecimiento de los trabajadores. Fourier criticó las doctrinas republicanas que alababan la libertad política, que, en su opinión, de poco servía sin la libertad social, es decir, la libertad de desarrollar las propias inclinaciones. Afirmó que el trabajo asala-

riado era una forma de esclavitud, que la humanidad aspira a la libertad basada en la conformidad entre los deseos del individuo y el trabajo que desempeña, y que la meta es una sociedad voluntaria de armoniosa cooperación. Todas estas ideas son muy similares a las de Marx. En cuanto a la concepción de Fourier de un hombre total liberado de la unilateralidad ocupacional, capaz de realizar diversos trabajos y de vivir en un sistema que le permita hacerlo, también puede hallarse numerosas veces en Marx, desde los Manuscritos de París a *El capital*. Una vez más, Fourier fue uno de los primeros en defender la emancipación femenina: creyó que el progreso humano dependía de la liberación del sexo y, al igual que los marxistas, condenó el elemento de prostitución del matrimonio burgués. Su utopía era la antítesis de las imaginaciones monásticas del Renacimiento y la Ilustración; afirmó que el ascetismo era contrario a la naturaleza y que la liberación del hombre significaba, en no menor grado, la liberación de sus pasiones. En este respecto parece tener más en común con Rabelais que con los utopistas clásicos. También está cercano al socialismo marxista, una vez más, en el importante papel que asignó en su mundo ideal a la experiencia estética y a la creación artística.

Pero a pesar de lo fantásticas que fueron algunas de sus respuestas, Fourier planteó un problema real e importante, a saber: dado que los hombres están dotados de diferentes deseos y de impulsos egoístas y agresivos, ¿cómo puede canalizarse constructivamente esta rivalidad natural, en vez de conducir al antagonismo social? Al contrario que muchos utopistas, Fourier concibió el remedio en términos de un nuevo orden social y no de una transformación de la naturaleza humana. Creyó que el conflicto de intereses era una ley universal y que era inútil intentar evitarlo, pero que había que organizar la sociedad de forma que el conflicto condujese invariablemente a la armonía. Consideró inútil también contemplar una nivelación e igualación general de los hombres, y en esto disentía tanto de Saint-Simon como de Owen; la idea de una completa igualdad y comunidad de bienes le pareció siempre quimérica. Sin embargo, estaba convencido de que las reformas parciales de la civilización no eran buenas. La sociedad debía ser transformada desde la raíz, o de lo contrario nada cambiaría; además creyó que esta transformación podría realizarse por la mera fuerza del ejemplo.

Los discípulos de Fourier no se interesaron por los adornos religiosos y cosmológicos de su sistema, pero mantuvieron la idea de que las luchas políticas no llevaban a ninguna parte, pues lo decisivo era la reforma social. Intentaron modificar de varias ma-

neras la doctrina de Fourier en la dirección del realismo. Las cooperativas de consumo de los trabajadores fueron fruto de su sistema, como también los intentos por establecer cooperativas de productores en las que los trabajadores fueran accionistas.

Victor Considérant publicó periódicos fourieristas (*Le Phalanstère*, 1832-1834, y *La Phalange*, 1836-1849) e intentó fundar colonias modelo en Texas (muchos utopistas intentaron poner en práctica sus teorías en el Nuevo Mundo, incluidos Owen, Cabet y Weitling). Otro discípulo de Fourier fue Flora Tristán (1803-1844), una pionera feminista conocida por las aventuras amorosas descritas en su autobiografía.

6. *Proudhon*

Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) es digno de mención entre los primeros socialistas por las muchas direcciones en las que se extendió su influencia, hecho debido principalmente a la incoherencia de sus escritos y a las contradicciones que contienen. Su constante pasión por la justicia social no estaba igualada por su formación (fue primordialmente un autodidacta) o sus facultades de análisis histórico. Nacido en Besançon e hijo de un cervecero, ingresó en la escuela gracias a la colaboración de unos benefactores, y en ella se formó como impresor. Posteriormente recibió una beca y se trasladó a París. En 1840 publicó el panfleto *Qu'est-ce que la proprieté*, que suscitó furia y admiración en igual medida. A partir de entonces, y para orgullo suyo, fue identificado con el *slogan* «la propiedad es un robo», a pesar de que estas palabras exactas fueron de hecho pronunciadas por Brissot antes de la Revolución. Fue juzgado y absuelto y pronto publicó dos nuevos panfletos sobre el mismo tema (*Lettre à M. Blanqui sur la proprieté*, 1841; *Avertissement aux propriétaires*, 1842), por los que fue juzgado y absuelto de nuevo. Hasta 1847 se ganó la vida como agente de una empresa de transporte, y en estos años publicó dos libros importantes: *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique* (1843) y el extenso *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (1846). Esta última obra provocó una aplastante réplica de Marx titulada *Misère de la Philosophie* (1847). Marx había conocido a Proudhon y en el curso de largas conversaciones le explicó, o al menos dijo haberlo hecho, las ideas de la filosofía hegeliana. Proudhon no sabía alemán, pero también podía

haber leído a Hegel de las lecturas y libros de Heinrich Ahrens, que por entonces enseñaba en París.

Tras la revolución de 1848, Proudhon entró en la escena política, en la esperanza de persuadir al gobierno republicano a aprobar su programa de reforma social. En junio fue elegido para la asamblea constituyente, en la que fue el principal representante de la izquierda; sin embargo, se le impuso la pena de tres años de prisión por sus artículos de crítica a Louis Napoleon. Continuó trabajando en la prisión y en 1851 publicó *L'Idée génerale de la revolution au XIXe siècle*. Tras el *coup d'état* de diciembre de aquel año alentó la idea de utilizar al Príncipe-Presidente para desarrollar sus planes socialistas. No intimado por el fracaso, la pobreza y las calumnias continuó agitando y publicó numerosos escritos. En 1858 fue sentenciado de nuevo a tres años de prisión por su extensa obra *De la justice dans la révolution et dans l'église*, pero escapó fugándose a Bélgica. Cuatro años después fue expulsado de Bélgica y volvió a Francia, donde intentó una vez más sin éxito fundar un partido y un periódico para éste. Murió en Passy.

Proudhon, como él mismo admitió, no releía nunca sus propias obras y no parecía ser consciente de sus contradicciones. Su plan pertenece a la categoría de utopías socialistas en la medida en que es un esquema puramente normativo y que invoca ideales de justicia e igualdad, pero no obstante intentó basarlo en el análisis de la vida económica de su época y valorar la posibilidad del cambio en términos prácticos. Fue él quien acuñó la expresión «socialismo científico».

Proudhon creía en una armonía social «natural» y en los inalienables derechos del hombre, que eran violados por el sistema económico existente: el derecho a la libertad, la igualdad y la soberanía del individuo. Estos derechos eran parte del destino del hombre prescrito por la voluntad de Dios (aun cuando el propio Proudhon se presenta como enemigo de Dios). El sistema de competencia, desigualdad y explotación es incompatible con los derechos humanos, y los economistas que se limitan a describirlo no están más que confirmando un estado de caos. Sin embargo, las contradicciones del sistema no pueden eliminarse por un acto de síntesis. Proudhon, con un conocimiento muy limitado de la dialéctica de Hegel, se vio especialmente atraído por el conocido esquema de tesis, antítesis y síntesis; de hecho esto juega un papel secundario en la filosofía de Hegel, pero ha atraído siempre la imaginación de quienes conocen poco acerca de él. En opinión de Proudhon, la «síntesis» hegeliana por la que se asimilan los términos de una contradicción es conce-

bida como algo lógicamente anterior a los términos. La creencia de que todas las contradicciones se resuelven por el movimiento sintetizador del progreso es el fundamento del culto de Hegel del estado y del absolutismo que subordina el valor y la dignidad de la personalidad humana al aparato estatal. A esta lógica, Proudhon opone su propia dialéctica negativa basada en la idea de que los términos antagónicos no se disuelven en la síntesis, sino que se equilibran el uno al otro sin dejar de ser distintos; además, este balance no es una ley inevitable del progreso, sino sólo una posibilidad de que la gente pueda o no conseguir progresar. Los hombres y las mujeres no son instrumentos del progreso, que actúa independientemente de su voluntad; si se produce un progreso es el resultado del esfuerzo humano.

A pesar de la desdeñosa crítica de Marx, no es cierto que Proudhon considerara las condiciones sociales reales y las fuerzas económicas como la personificación de las categorías filosóficas abstractas anteriores a la realidad social. Al contrario, Proudhon se esfuerza por subrayar que la organización intelectual de la realidad social en categorías abstractas es secundaria a esa realidad. El primer determinante de la existencia humana es el trabajo productivo, mientras que la actividad intelectual es el fruto de ese trabajo. Si la vida espiritual se ha alienado de sus verdaderos orígenes, y si las ideas no son conscientes de que su origen no está en ellas mismas, sino en el mundo del trabajo, este es un síntoma de una enfermedad social que hay que curar.

Sin embargo, «trabajo» en Proudhon es una categoría tanto normativa como descriptiva. Su crítica de la propiedad se basa en la indignación moral que le provocaba la existencia de ingresos no ganados. «La propiedad es un robo» puede parecer un alegato en favor de la abolición de la propiedad privada, pero Proudhon no era en realidad un comunista. Cuando se propone mostrar en su panfleto que «la propiedad es una imposibilidad física y matemática», en lo que realmente piensa es que el sistema que hace posible el disfrute de ingresos no ganados es inmoral y da lugar a contradicciones sociales. El obtener dividendo, intereses, renta, etc., por el mero hecho de que uno posee capital es como si uno estuviera creando algo de la nada. Es irrelevante el hecho de si el propietario realiza un trabajo productivo o no; si lo realiza está legitimado a obtener una justa recompensa, pero todo lo que obtenga por encima de esto, meramente como propietario de riqueza, representa un robo de los demás trabajadores. La propiedad en su forma monopolista, es decir, el privilegio de unos ingresos no ganados, es

una fuente de desigualdad y mal que destruye la vida personal; debe su origen a la violencia, de la cual es una cristalización. Sin embargo, la antítesis de un sistema basado en la propiedad no es el comunismo, sino la abolición de los ingresos no justificados por el trabajo, es decir, una sociedad en la que los bienes son intercambiados por los productores en proporción determinada por la cantidad de trabajo que suponen.

A este respecto, Proudhon afirma haber modificado las doctrinas de Ricardo y Adam Smith. Ricardo supuso que el trabajo era la única medida de valor, con lo que el valor de mercado de cualquier producto era una cristalización de las horas por hombre necesarias para producirlo; los frutos se dividían entonces entre los capitalistas (en la forma de devolución del capital), los propietarios (como renta) y los trabajadores (como salarios). Esto dio lugar a que los socialistas reformistas ingleses de los años veinte y treinta pensaran que el inmediato productor de bienes era a la vez el único creador de valor, por lo que tenía derecho a todo el valor creado; era igualmente injusto que los bienes no se intercambiaran según su valor y que algunas personas disfrutaran de lo que no habían creado. Por su parte, Proudhon no aceptó por completo esta ingenua interpretación de Ricardo, pero aceptó su consecuencia final. En su opinión, ninguno de los tres factores de la producción —los medios, la tierra y el trabajo— creaban valor de por sí, sino sólo todos ellos conjuntamente. Los medios de producción y la tierra no tenían fuerza productiva sin el trabajo, pero la mera expedición de energía era improductiva en tanto no fuera utilizada para cambiar la imagen de la naturaleza a través de los medios de producción. Antes de que podamos comer un pez son necesarios el mar, el pescador y su red. Sin embargo, la economía actual estaba basada en la falsa premisa de que el capital (los medios de producción) o la tierra son en sí fuerzas productivas, de forma que los propietarios de tierra, capital o instalaciones están legitimados a cobrar por su uso. Esto no podría suceder en una economía justa, como tampoco el que los bienes se compren y vendan de acuerdo con las fluctuaciones de la oferta y la demanda en vez de por su verdadero valor. En cuanto a la naturaleza del valor, Proudhon no da una definición clara. Por una parte afirma que depende de la utilidad, y por otra, que deriva de los tres factores de producción o bien sólo del trabajo. Pero el principio rector de su utopía económica está bastante claro, aun cuando su fundamento económico sea poco firme. Lo que exige es que cada persona reciba, del producto del trabajo de los demás, el equivalente exacto de lo que él mismo

produce, y esta equivalencia debe medirse en horas de trabajo. Los ingresos no ganados deben ser abolidos y crearse un sistema de intercambio basado en el número de horas de trabajo necesarias para la producción de un bien, de forma que cada productor reciba un ingreso suficiente para comprar lo que él mismo produce.

Por este camino se suprime la propiedad en el sentido del monopolio, pero no en el sentido del derecho del productor a utilizar los medios de producción que desee, que es una condición de la libertad personal y la soberanía del individuo. La concentración de riqueza en manos de unos pocos y el resultante empobrecimiento de las masas trabajadoras sólo puede remediarse mediante la abolición de los ingresos monopolísticos. Los maltusianos están equivocados al considerar a la superpoblación como la causa de la pobreza, pues la superpoblación es relativa a la cantidad de recursos compartidos entre las clases no propietarias. No puede ser remediada en tanto los bienes no sean intercambiados sobre la base de una equivalencia y el salario del trabajador pueda servir para adquirir sólo una parte de lo que éste produce. En estas condiciones no importa cuánta gente emigre de un país, pues las masas estarán en estado crónico de empobrecimiento.

Parece entonces que Proudhon (al igual que Fourier, aun cuando sus razones morales y filosóficas sean bastante diferentes) no desea realmente abolir la propiedad, sino generalizarla. El comunismo, según él (pensando principalmente en Cabet y Blanc), nunca será compatible con la dignidad del individuo y los valores de la vida familiar; su resultado sería la pobreza universal y la sofocante mediocridad, de una existencia regimentada. Los defensores del comunismo son fanáticos ansiosos de poder que desean establecer un estado omnipotente sobre la base de la propiedad pública. Lejos de abolir los efectos perjudiciales de la propiedad, los comunistas los llevan al extremo del absurdo: en un sistema, el individuo no tendría propiedad, confiriéndose su uso franco al estado, que poseería la riqueza del país y también los cuerpos de los ciudadanos. Las vidas, talentos y aspiraciones de los seres humanos se convertirían, de repente, en propiedad estatal, y el principio de monopolio, la fuente de todo mal social, se intensificaría hasta el extremo. En resumen, el comunismo no tenía nada que ofrecer sino un extremado despotismo policial.

A fin de asegurar el «intercambio equivalente» y eliminar la competencia, la primera necesidad era reorganizar el sistema cre-

diticio y suprimir el interés, que era una de las principales causas de la injusticia. Proudhon propuso crear un banco de intercambio popular que hiciese préstamos sin interés a los pequeños productores y así convertir a toda la sociedad en una unión de propietarios, asegurando de esta forma la libertad, la igualdad y una justa participación de los frutos de su propia actividad. El banco extendería bonos o cupones que servirían como medio de intercambio entre los productores, de acuerdo con el principio «a cada cual según su trabajo». De algunos de los escritos de Proudhon puede inferirse que su ideal era una comunidad pequeñoburguesa de pequeños productores individuales, como la única forma de asegurar la justicia social. Sin embargo, en otros lugares no parece contemplar una vuelta de la industria mecanizada a la producción artesanal. Más bien se sintió interesado por la «democracia industrial», es decir por aquella sociedad en la que los productores tienen algún control sobre los medios de producción. Las unidades productivas debían ser propiedad colectiva de los empleados en ellas y la sociedad consistiría en una federación de productores, tanto industriales como agrícolas. Esto resolvería, entre otras cosas, la contradicción inherente a la industria, que por una parte era un triunfo del espíritu humano sobre la materia y por otro había sembrado el desempleo, los bajos salarios, la superpoblación y la ruina de la clase trabajadora. Este plan resolvería también la contradicción de la división del trabajo, que era un instrumento de progreso que a la vez había degradado a los seres humanos al papel de meras partes de sí mismos.

La nueva sociedad «mutualista» reconciliaría así, por primera vez en la historia, la propiedad con la igualdad y la libertad con la cooperación. Proudhon dejó a un lado los problemas puramente políticos, considerando a la cuestión social como lo único importante. En sus primeros escritos adoptó un punto de vista anarquista del estado como instrumento de las clases poseedoras, que debía ser sustituido por un sistema de libre acuerdo entre las cooperativas económicas. Posteriormente llegó a reconocer la necesidad del poder estatal, no como el arma de una clase, sino como organizador de la producción en aras del bien común. Sin embargo, su ideal siguió siendo una producción descentralizada y un estado consistente en una federación de comunidades.

Para la traducción de sus sueños a la realidad, Proudhon no confiaba en la acción política o económica del proletariado. Era contrario a las revoluciones e incluso a las huelgas, sobre la base de que una acción violenta contra los «ricos» llevaría al desorden y al despotismo y exacerbaría la hostilidad de clases. Creía que, como

sus ideales estaban arraigados en la naturaleza humana y su realización no sería más que el cumplimiento del destino humano, podía dirigir razonablemente su llamada a todas las clases sin distinción. En diversos lugares invita a la burguesía a tomar la iniciativa en la reforma, y en ocasiones también mostró su confianza en el estado como factor auxiliar. Durante muchos años continuó creyendo en la cooperación entre las diversas clases. Sin embargo, en su obra póstuma *De la capacité politique des classes ouvrières* volvió a la idea de la singularidad del proletariado, postulando una combinación de la lucha económica y la política (y, como antes, un boicot de las instituciones del estado). Por otra parte, sus teorías no dieron prueba de internacionalismo: sus planes de reforma están pensados para la situación de la Francia de su época, nunca discutió los valores nacionales franceses e incluso en una obra (*La Guerre et la Paix,* 1861) llegó a glorificar la guerra como fortalecedora de la fibra moral y principio de desarrollo de las más elevadas virtudes.

El conjunto de la obra de Proudhon presenta un aspecto caótico e incoherente, y sus incoherencias se reflejan fielmente en su posterior influencia. Marx, que saludó su primer escrito como un suceso político comparable con *Qu'est-ce que le Tiers Etat?,* de Sieyès, fue despiadadamente sarcástico a expensas de *La Philosophie de la misère,* reprochando a Proudhon su ignorancia en economía, su uso caprichoso de esquemas hegelianos mal comprendidos, una concepción moralista del socialismo y su utopía reaccionaria pequeñoburguesa. Proudhon consideró este ataque como un conjunto de burdas calumnias, ideas equivocadas y plagio, pero nunca se enfrentó públicamente a Marx. Entre ambos había una clara diferencia en cuanto a su interpretación de la vida económica, sus ideas del futuro del socialismo y su elección de táctica política.

A pesar de que la crítica de Marx era injusta y deshonesta en algunos aspectos, él era intelectualmente muy superior a Proudhon, que tenía todos los defectos de un autodidacta inteligente: seguridad de sí, inconsciencia de las limitaciones de su conocimiento, lecturas incompletas o poco metódicas, falta de habilidad en la selección y organización del material y una apresurada condena de autores a los que, en su gran mayoría, no entendió correctamente. No obstante, su influencia fue de considerable duración. Esta influencia se dejó sentir sobre todo en el movimiento sindicalista francés de los años sesenta, que rechazaba la acción política y esperaba liberar a los trabajadores mediante la organización de cooperativas y el crédito sobre base recíproca. La mayoría de los miembros franceses de la Primera Internacional, y en especial Tolain y Fri-

bourg, eran proudhonistas y defendían el principio del «mutualismo» con preferencia a las huelgas, descartando la revolución política. Proudhon ejerció también una gran influencia sobre Bakunin, especialmente desde el punto de vista anarcosindicalista, y muchos de sus seguidores fueron partícipes activos de la Comuna de París; también fue bien acogida su obra por anarquistas posteriores como Kropotkin. En los años precedentes a la primera guerra mundial su obra recibió el reconocimiento de los monárquicos de la Action Française de Charles Maurras, que vio en ella el espíritu de los primeros ideólogos contrarrevolucionarios, de Maistre y Antoine de Rivarol: la defensa del individuo y de la propiedad familiar, el patriotismo francés y el elogio de la guerra, la exaltación de las virtudes nacionales y del sistema patriarcal (asociada a la natural inferioridad de las mujeres), la descentralización del poder, la hostilidad hacia la unificación de Alemania e Italia (Proudhon se opuso también a la independencia de Polonia) y finalmente el racismo y el antisemitismo. Georges Sorel, el defensor del sindicalismo revolucionario, invocó también la autoridad de Proudhon, quien se opuso a las huelgas por principio.

Después de la Comuna de París no había un «proudhonismo» propiamente dicho en el movimiento de trabajadores, sino ideas y propuestas particulares bien arraigadas en el socialismo francés. Las tendencias anticentralistas y antiestatistas constituyen parte de la herencia de Proudhon; la objeción al comunismo como un sistema de extrema centralización política y económica es un tema que Proudhon implantó en el movimiento francés de trabajadores y que ha conservado su actualidad desde entonces. El fue el autor de la llamada «democracia industrial» y también del llamado *ouvriérisme*, es decir la tendencia a menospreciar la acción puramente política y parlamentaria, a desconfiar de los intelectuales del movimiento obrero y a mirar con sospecha a todas las ideologías que no sirvan a los intereses inmediatos del proletariado.

7. *Weitling*

Las obras de Wilhelm Weitling (1808-1871) destacan entre las utopías comunistas de los años cuarenta no porque fuera en algún sentido un precursor de Marx, sino porque él mismo era miembro de la clase trabajadora y por ello mejor exponente de su actitud en esta época que los teóricos pertenecientes a las clases privilegia-

das. Su forma de comunismo estaba menos cerca del babeuvismo que de los anabaptistas alemanes del siglo XVI.

Tras una pobre infancia, Weitling dejó su Madeburgo natal a una corta edad, para ganarse la vida como sastre ambulante. Sus viajes le llevaron a Viena, París y Suiza. París era por esta época el hogar de miles de obreros alemanes *émigrés* y allí Weitling estableció contacto con dos organizaciones comunistas clandestinas, la Liga de los Proscritos (Bund der Geächteten) y su filial la Liga de los Justos (Bund der Gerechten). En 1838 publicó en París un panfleto en alemán sobre *Cómo es la humanidad y cómo debería ser (Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte)*. Por temor a ser perseguido huyó a Suiza, donde publicó la obra *Garantías de Armonía y Libertad (Garantien der Harmonie und Freiheit*, 1842) y *El Evangelio de un Pobre Pecador (Das Evangelium eines armen Sünders;* 1843); esta última le costó unos meses de prisión en Zurich. Posteriormente se trasladó a Londres y colaboró por algún tiempo con Karl Schapper, el dirigente de las organizaciones de *émigrés* alemanes de esta ciudad. Por esta época sus escritos empezaron a ser conocidos en toda Europa, pero su tendencia profética y religiosa era igualmente incompatible con los líderes obreros más realistas que con los sofisticados teóricos. En la primavera de 1846, a su vuelta al continente, Weitling se reunió con Marx, quien se encontraba en Bruselas organizando un centro de contacto de todos los grupos comunistas europeos. El encuentro fue desastroso, y Marx le atacó de trabajador autodidacta con arrogancia de intelectual, acusándole de ignorancia e ingenuidad; por su parte, Weitling pensó que habiendo compartido los sufrimientos del proletariado era capaz de entender su posición y perspectivas mejor que un intelectual doctrinario. Tras una breve estancia en América, Weitling volvió a tiempo para tomar parte en la revolución de 1848 en Berlín, tras la cual emigró a América definitivamente.

Las obras de Weitling son un típico ejemplo de comunismo primitivo de carácter evangélico, en la forma de sermones sobre la justicia y la necesidad de rebelarse contra la tiranía. Hizo un amplio uso de todo lo que los Evangelios contenían de contrario al rico y al opresor, presentando a Cristo como un comunista que urgía la destrucción del sistema de explotación e injusticia. El mundo está gobernado por el egoísmo de los ricos, mientras los trabajadores, que crean su riqueza, viven en la pobreza e inseguridad. No hay que culpar a las máquinas: en una sociedad justa el progreso técnico sería una bendición, pero estando como están las cosas empeora la situación de los pobres. La causa real de la miseria social es la desigualdad de bienes y obligaciones y el afán de lujo. Pero cuando se socialice la ri-

queza y todos se vean obligados a trabajar, desaparecerá todo el mal en un abrir y cerrar de ojos; se acortarán las horas de trabajo y éste será además un placer en vez de una maldición. No existirá dinero o acumulación de riqueza; las diferencias de clases desaparecerán, y todos podrán disponer de todos los beneficios corporales y espirituales. Este es el verdadero mensaje del cristianismo. No es sorprendente que la enseñanza del Evangelio haya sido distorsionada y falseada por los reyes y sacerdotes que la han utilizado para defender sus propios privilegios; pero por fin ha llegado el momento de desenmascarar su impostura y edificar un nuevo mundo de libertad, igualdad y amor cristiano. Sin embargo, no debemos esperar que los gobiernos y los capitalistas reconozcan este ideal y lo pongan en práctica por propio acuerdo; los trabajadores sólo pueden confiar en sí mismos y en su propia fuerza. De los predicadores medievales del milenio Weitling adopta la división de la historia en tres etapas: los tiempos antiguos del comunismo primitivo, la era actual de la propiedad privada y el comunismo del futuro. También se ocupa en describir con detalle el paraíso terrenal en el que no habrán más ni odio ni envidia, no más crímenes ni malos deseos. Los hombres volverán de nuevo a ser hermanos y las lenguas nacionales que los dividen se extinguirán en tres generaciones. Como todos tendrán las mismas obligaciones, la riqueza y el lujo serán accesibles a todos. Por ejemplo, cualquiera que desee llevar diferentes vestidos de los proporcionados por la comunidad podrá hacerlo trabajando horas extraordinarias, sobre todo gracias a que la jornada obligatoria de trabajo no será superior a tres horas.

Weitling reflejó de esta forma ingenua algunas de las aspiraciones y sueños de los pobres. Marx, inevitablemente, se irritó por su tono de predicador. Weitling impartió a la clase trabajadora alemana algo del ethos del quiliasmo medieval y, si bien no contribuyó nada al análisis científico del capitalismo, indudablemente ayudó a despertar la rudimentaria conciencia de clase del proletariado de su país.

8. *Cabet*

Si Weitling significa la tradición del revolucionarismo sectario de la época precapitalista, Etienne Cabet (1788-1856) proporcionó a la incipiente sociedad industrial una muestra de un género literario clásico en su descripción utópica de una isla comunista.

Cabet, que tenía formación de jurista, tomó parte en la revolución de 1830 y su actividad política y literaria pertenece casi por completo al período de la Monarquía de Julio. En 1839-1840 publicó una obra

de cuatro volúmenes titulada *Histoire populaire de la Revolution française*. En 1840 apareció su obra más conocida, *Voyage en Icarie*, bajo pseudónimo y en Inglaterra, lugar a donde había emigrado por temor a la persecución y donde se vio influido por las ideas de Owen. Al volver a Francia reinició la publicación del periódico *Le Populaire*, en el que defendía un comunismo no revolucionario como la genuina enseñanza de Cristo. A principios de 1849 emigró a América, fundando residencias comunistas en Texas y posteriormente en Illinois; una de ellas duró varias décadas. Murió en Saint Louis.

La «Icaria», de Cabet, es una comunidad igualitaria con algunos rasgos totalitarios, al igual que muchas utopías del Renacimiento y la Ilustración. Dado que la desigualdad es la causa de todos los males sociales y sólo puede ser remediada por las socialización de los bienes, y dado que la igualdad de derechos y deberes viene exigida por la «verdadera» naturaleza humana y por la fe cristiana, en la sociedad ideal no habrá propiedad privada ni sistema monetario. Toda la producción social es la obra de un sólo organismo, del cual forman parte los organismos. Todos están igualmente obligados a trabajar según sus facultades y a compartir los ingresos generales según sus necesidades. La comunidad debe hacer todo lo que pueda por procurar que todos coman lo mismo, vistan las mismas ropas y vivan en el mismo tipo de casa; los standards de vida obligatorios son fijados por las autoridades, y todas las ciudades deben tener unos de carácter similar. El pueblo en su conjunto es el soberano de su territorio y elige por tiempo limitado a los administradores para que provean la producción. No hay ni partidos ni asociaciones políticas (no tendrían nada que hacer) y la palabra escrita es estrictamente supervisada para evitar cualquier peligro a la moral. Todo ello se producirá sin violencia ni revolución. Cabet disiente expresamente de Baboeuf y cree que las revoluciones, las conspiraciones y los *coups* han producido más daño que beneficio al género humano. Dado que la sociedad perfecta está basada en los dictados del derecho natural y todos los hombres participan por igual en él, sería un fatal error inaugurarla por medio de la fuerza, la opresión y el odio. Los ricos y los opresores son las víctimas de un sistema social defectuoso, y sus prejuicios deben ser curados mediante la educación y no la represión. El mundo mejor no debe nacer de la violencia y la conspiración, sino a través de una reforma gradual y de un sistema transitorio que lleve progresivamente a la sociedad ideal del futuro.

Entre las restantes obras de Cabet figuran *L'Ouvrier, ses misères actuelles, leur cause et leur remède* (1845); *Comment je suis communiste* (1845); y *Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ* (1846).

Todas ellas tienen, al igual que «Icaria», los mismos atributos de utopismo en el sentido peyorativo generalmente atribuido al término en la literatura marxista. Sin embargo, como escritor muy leído y de estilo popular, hizo mucho por difundir los ideales comunistas: si bien no tuvo la influencia de Marx, ayudó a los lectores franceses a conocer los valores básicos del comunismo.

9. *Blanqui*

En la historia del socialismo Blanqui tiene importancia no sólo como teórico, sino porque transmitió la herencia del babouvismo a la generación de 1848 y sus sucesores, estableciendo así un vínculo entre la izquierda jacobina y los radicales del siglo XIX e introduciendo la idea de conspiración revolucionaria en el movimiento obrero. También fue el autor de la idea (aunque no de la frase) de una «dictadura del proletariado», a ejercer en su nombre por una minoría organizada.

Louis Auguste Blanqui (1805-1881), hijo de un girondino, estudió derecho y medicina en París. Allí conoció a las diversas doctrinas socialistas del momento y tomó parte activa en la Revolución de Julio. En los años treinta organizó sociedades clandestinas de naturaleza democrático-radical, de tendencia cada vez más socialista. En enero de 1832 fue llevado a juicio, donde pronunció un célebre discurso más de acusación que de defensa, proclamando la justa guerra del proletariado contra el rico y el opresor. Fue encarcelado un año, tras el cual reinició la actividad conspiratoria y dirigió una revuelta frustrada contra la monarquía en mayo de 1839. Se le condenó a pena de muerte, conmutándosele después por cadena perpetua. Liberado por la revolución de 1848, se convirtió en uno de los líderes de la clase obrera de París, pero pronto fue encarcelado de nuevo. En 1859 fue liberado por poco tiempo, pero pasó la mayor parte de la década siguiente en prisión. Fue liberado de nuevo bajo el régimen de Thiers, y arrestado de nuevo en 1871; fue elegido *in absentia* como líder de la Comuna de París, en cuyo frente sus seguidores fueron la facción más resuelta y activa. Permaneció en prisión hasta 1879 y una vez excarcelado siguió agitando los dos últimos años de su vida.

Los escritos de Blanqui que aparecieron durante su vida fueron de carácter más propagandístico que teórico, con excepción de la obra filosófica *L'Éternité par les astres* (1872). Esta estaba basada en el materialismo mecanicista de la Ilustración y adoptaba la idea estoica de una incesante repetición de los mundos (el estado del universo está enteramente determinado por la disposición de sus partículas

materiales y, como el número de estas partículas es infinito, cada disposición debe repetirse infinito número de veces a lo largo de la historia). En 1885 apareció póstumamente la obra de dos volúmenes titulada *Critique sociale*. La crítica del capitalismo de Blanqui no va más allá de la retórica habitual de su época y es bastante simplista en el terreno económico. Sostuvo la idea de que la desigualdad y la explotación se producen porque los bienes no son intercambiados a su «verdadero» valor determinado por su contenido en trabajo; en cuanto a la sociedad comunista del futuro, no ofrece más que generalidades. Su principal papel en la historia de los movimientos socialistas estriba en haber sido uno de los primeros en subrayar la importancia de la organización revolucionaria y en desarrollar la técnica de la conspiración. En la jerga socialista, el término «blanquismo» vino a significar lo mismo que «voluntarismo revolucionario», es decir, la creencia en que el éxito de un movimiento comunista no depende de las circunstancias económicas «objetivas», que un grupo conspirador adecuadamente organizado puede hacerse con el poder si la situación política es favorable y que puede entonces ejercer una dictadura en beneficio de las masas trabajadoras y establecer un sistema comunista independientemente de las demás condiciones sociales. El «blanquismo» en este sentido fue una etiqueta peyorativa asignada por los reformistas a los revolucionarios, sobre todo en Rusia tras la escisión del partido socialdemócrata en 1903, cuando los mencheviques acusaron a Lenin de seguir una estrategia de la revolución conspiratorial y no marxista.

10. *Blanc*

Blanqui y Blanc fueron los protagonistas del siglo XIX de dos tendencias fuertemente opuestas del movimiento socialista, ambas contrarias al marxismo. Blanqui creía en la fuerza conquistadora de la voluntad revolucionaria encarnada en una conspiración armada, mientras que Blanc creía en la reforma gradual del estado que aboliera la desigualdad, la explotación, las crisis y el desempleo. La primera doctrina deriva del babouvismo; la segunda de Saint-Simon, con alguna atenuación en lo referente a la democracia y a la propiedad estatal de los medios de producción. Las ideas de Blanqui fueron adoptadas por Tkachev y después por Lenin; las de Blanc por Lassalle y por los modernos socialdemócratas. El primero fue un conspirador, mientras que el segundo fue un intelectual y reformista. Lenin fue acusado de «blanquista» por Plekhanov y Martov y criticado en mu-

chas ocasiones entre la revolución de Febrero y la de Octubre por comparar la actitud de sus oponentes mencheviques a la de Blanc en 1848, con su indecisión, su tendencia al compromiso y su falta de voluntad de poder revolucionario.

Louis Blanc (1811-1882) estudió en París bajo la Restauración y en 1839 fundó la *Revue du progrés*, en la que publicó, por entregas, *L'Organisation du travail*, uno de los textos socialistas más populares de los años cuarenta. Junto a otras obras sobre las revoluciones de 1789 y 1848, el Imperio y la Monarquía de Julio, publicó *Le Socialisme. Droit au travail* (1848) y muchos artículos sobre cuestiones políticas y sociales. Fue miembro del Gobierno Provisional de 1848 y presentó un amplio programa de reformas y obras públicas para la lucha contra el paro y la pobreza. Tras la salvaje represión de la insurrección de junio, el ala derecha le acusó de irresponsabilidad por la revuelta (a pesar de que había esperado evitar los tumultos mediante reformas); se vio forzado a abandonar el país y pasó las dos siguientes décadas en Inglaterra, volviendo en 1870 tras el colapso del Segundo Imperio. Sus intentos por reconciliar a la Comuna con Versalles le llevaron a la enemistad de ambas partes. Fue diputado de la izquierda moderada republicana desde 1876 hasta su muerte, y en 1879 inspiró la ley que concedía la amnistía a los communards.

Su obra clásica, *L'Organisation du travail,* afirmaba que la revolución era inevitable, pero por ello entendía una reforma social radical y no un violento cambio político. Al contrario que los utopistas, con sus detallados planes de un orden social perfecto, Blanc se propuso ser un reformista práctico e indicar qué pasos podían darse sobre la base de la situación existente. No fue partidario de provocar una revuelta violenta, sino de evitarla; sin embargo, la explosión tendría inevitablemente lugar si las masas hambrientas y desesperadas no podían encontrar trabajo, por lo que la tarea más urgente era remediar el desempleo. El sistema basado en la libre competencia entre los empresarios llevaba inevitablemente a las crisis, la pobreza, la ignorancia y el crimen, la bárbara explotación de los niños y la destrucción de la vida familiar. O el estado utilizaba todas sus fuerzas para realizar las necesarias reformas sociales, o bien habría que poner en práctica la doctrina de Malthus mediante la simple eliminación de los hijos en exceso de los trabajadores. La reforma política era el requisito previo de estas reformas sociales. La historia había mostrado que las revoluciones violentas cuyos líderes no partían de un plan definido, sino que imaginaban que podrían elaborar uno después de hacerse con el poder no resultaban más que en inútiles matanzas; bastaba comparar 1789 con 1793 y los años siguientes. Las propuestas

de Owen, Saint-Simon y Fourier contenían muchas ideas útiles, pero carecían de sentido práctico, y los cambios que propugnaban no podían realizarse a corto plazo. Lo que podía hacerse es que el estado asumiera el control de la producción inmediatamente, poniendo fin a la desenfrenada competencia. Debía ponerse en práctica un gran plan industrial, con la ayuda de la riqueza nacional; los trabajadores cuyos salarios dependieran de la productividad y del éxito del empeño por el que trabajaban desarrollarían más energía que bajo el sistema de producción privada. La competencia entre las empresas socializadas y privadas se resolvería pronto a favor de las primeras, que producirían mejores artículos a precio más barato. No habría más competencia, más crisis ni sobrepoblación; el progreso técnico, en vez de perjudicar a los intereses de los trabajadores, disminuiría el peso del trabajo y reduciría la jornada laboral. La educación obligatoria y gratuita produciría beneficios para todos. Las escalas de salarios deberían diferenciarse aún durante algún tiempo, pues la defectuosa educación había condicionado a la gente a que debía ser tentada para trabajar más. La jerarquía administrativa sería electiva y las unidades de producción disfrutarían de autonomía. El derecho al trabajo se reconocería universalmente como el principio básico de organización social.

Blanc puede ser justamente considerado como uno de los principales precursores del estado de bienestar. Creyó que era posible realizar, sin violencia o expropiación masiva, reformas económicas pacíficas en un sistema de democracia política e industrial que eliminase la pobreza y la competencia perjudicial y llevase gradualmente a la igualdad social y a la socialización de los medios de producción. De todos los autores estudiados en este capítulo fue realmente el menos «utópico» en el sentido usual, y el único cuyas ideas mostraron ser al menos parcialmente realizables, aparte de la idea de una dictadura política, que se hizo realidad pero no para los fines para los que la concibieron sus autores.

11. *Marxismo y «socialismo utópico»*

Como puede verse a partir de este rápido examen, los escritores socialistas de la primera mitad del siglo XIX pueden clasificarse de diversas formas. Podemos oponer reformistas a conspiradores, novelistas a teóricos, demócratas a defensores del despotismo revolucionario y líderes de la clase obrera a filántropos. Por otra parte, la división entre aquéllos cuya filosofía se basa en el materialismo del

siglo XVIII a aquéllos que, como Weitling, Cabet y Lamennais, invocan valores cristianos, no es esencial. En ambos casos, la utopía se basa en la premisa de que todos los seres humanos tienen la misma dignidad en virtud de su carácter humano y que, cualesquiera sean las diferencias innatas entre los individuos, son idénticos en cuanto a sus derechos y deberes. Esta concepción de la naturaleza humana es tanto descriptiva como normativa. Podemos deducir de ella lo que un hombre necesita, y tiene derecho a exigir, a fin de ser verdaderamente un hombre, pero sabemos de antemano que la respuesta será igual para todo individuo. La idea de naturaleza humana presupone la igualdad, cualesquiera que sean sus implicaciones ulteriores.

La concepción de la naturaleza humana es al mismo tiempo una descripción de la auténtica exigencia del hombre. A lo largo de toda la literatura utópica se supone que los hombres están destinados a vivir en estado de igualdad y amor mutuo y que la explotación, la opresión y el conflicto de cualquier tipo son contrarios al orden de la naturaleza. Por ello surge inevitablemente la pregunta: en este caso, ¿cómo puede ser que los hombres hayan vivido durante siglos en desacuerdo con su verdadero destino? Ésta es la pregunta más difícil de responder desde el punto de vista utópico. Aun si suponemos que alguien, en algún momento, ideó el sistema de propiedad privada, pudiendo no haber sucedido así, ¿cómo explicar el hecho de que su absurda e inhumana idea fuera tan unánimemente adoptada? Si echamos la culpa a los «malos deseos», ¿cómo estos deseos pasaron a dominar a toda la sociedad? Si la naturaleza del hombre es vivir en amistad e igualdad con sus congéneres, ¿por qué razón le vemos en tan pocas ocasiones o nunca haciendo esto? ¿Cómo puede querer «verdaderamente» algo la mayoría de la humanidad que, como indica la experiencia, no quiere en realidad? Desde el punto de vista utópico, toda la historia humana es una monstruosa calamidad, incomprensible por añadidura. Para el cristianismo tradicional no hay problema, pues se parte de la doctrina del pecado original y de la corrupción de la humanidad desde sus comienzos. Pero los utopistas de este período, aun cuando se llamaran cristianos, no creían en el pecado original; de esta forma no tenían acceso a esta explicación y tampoco tenían otra que ofrecer. Querían el bien, pero el mal era para ellos inconcebible e inexplicable. Todos ellos sin excepción recurrían a la confusa idea de la naturaleza humana como algo ya «dado» y no como una mera norma arbitraria (pues en este caso no habría razón para esperar que la gente se conformara a ella), sino como una forma de realidad o «esencia» subyacente a todo individuo.

Pensando así, los utópicos eran naturalmente proclives a la idea

del despotismo comunista. Si sabemos que la naturaleza humana se realiza bajo el sistema comunista no importa, al establecer este sistema, qué proporción de la humanidad desee aceptarlo. Jean Jacques Pillot, al final de su panfleto, *Ni châteaux ni chaumières* (1840), plantea la cuestión, «¿qué sucede si la gente no desea esto?»; y responde, «¿qué sucede si los internos en Bicêtre [sanatorio mental] se niegan a bañarse?» Si la gente está loca debe ser curada a la fuerza. Los utópicos no plantean la siguiente cuestión, que nos recuerda el cuento de Poe del profesor Tarr y el Dr. Fether: ¿cómo decidir quiénes son los locos y quiénes los cuidadores? ¿Está realmente capacitado un hombre para suponer que todos están locos menos él? Decir que la humanidad debe decidir su propio destino puede significar que hay que dejar la historia en manos de los locos, pero si disentimos de nuestros congéneres debemos probar que estamos sanos. En tanto sea posible apelar a la voluntad divina como autoridad incontestable, la cuestión será bastante sencilla. Los utópicos recurren a ello cuando les conviene; pero, como sabemos, las Escrituras se han utilizado durante muchos siglos para justificar la desigualdad y el orden jerárquico de la sociedad.

La misma objeción puede plantearse a todos los utopistas, no sólo a los defensores del despotismo comunista, y de hecho fue planteada a Owen por Marx: ¿quién educará a los educadores? En la respuesta a esta cuestión radica la principal diferencia entre la utopía de Marx y la de sus predecesores, entre el heredero de la fenomenología hegeliana y los herederos del materialismo francés.

No es difícil seleccionar de las obras de los socialistas utópicos diversas series de proposiciones que parecen anticipar las ideas más importantes de Marx, a pesar que no sean expuestas en el mismo orden o por los mismos motivos. Estas se pueden reunir en tres temas principales: las premisas historiosóficas, el análisis de la sociedad capitalista y la descripción del futuro orden socialista.

Bajo los dos primeros apartados podemos incluir los siguientes puntos:

No es posible ningún cambio esencial en el sistema de distribución de la riqueza sin un cambio completo en el sistema de producción y relaciones de propiedad.

A lo largo de la historia, los cambios constitucionales han estado condicionados por los tecnológicos.

El socialismo es el resultado de leyes históricas inevitables.

La organización de la sociedad capitalista está en contradicción con el estado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Bajo el capitalismo, los salarios tienden naturalmente a permanecer al nivel mínimo de supervivencia.

La competencia y el sistema anárquico de producción llevan inevitablemente a la exploración, las crisis de sobreproducción, la pobreza y el desempleo.

El progreso técnico lleva al desastre social, no por razones inherentes, sino a causa del sistema de propiedad.

La clase trabajadora sólo puede liberarse por medio de sus propios esfuerzos.

La libertad política es de escaso valor si la masa de la sociedad está esclavizada por las presiones económicas.

Por lo que hace referencia al futuro socialista, ya se dé a éste el nombre de Armonía, mutualismo o sistema industrial, podemos enumerar los siguientes ideales:

La abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

Una economía planificada a escala nacional o mundial, subordinada a las necesidades sociales y la eliminación de la competencia, la anarquía y las crisis.

El derecho al trabajo, como derecho básico del hombre.

La abolición de las divisiones de clases y de los antagonismos sociales.

La plena y voluntaria cooperación de productores asociados.

La educación gratuita de los niños a expensas del patrimonio público, incluida la formación técnica.

La abolición de la división del trabajo y de las degradantes consecuencias de la especialización; en su lugar, se producirá un desarrollo global del individuo y existirá una libre oportunidad para el uso de las facultades humanas en todas direcciones.

La abolición de la diferencia entre campo y ciudad, permitiendo a la vez la concentración industrial.

La sustitución del poder político por la administración económica; fin de la explotación del hombre por el hombre o del dominio de un hombre sobre otro.

Supresión gradual de las diferencias nacionales.

Completa igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres.

Total libertad de expresión de las artes y las ciencias.

El socialismo como beneficio para toda la humanidad; la explotación del proletariado como principal factor precipitante del socialismo.

Por impresionantes que sean estas analogías, hay una básica diferencia entre Marx y todos los demás pensadores socialistas de la pri-

mera mitad del siglo XIX. Además, esta diferencia afecta al significado de muchas ideas que, en sí mismas, muestran una sorprendente similitud y prueban sin duda la influencia de los utopistas sobre el pensamiento de Marx. Se ha dicho con frecuencia que Marx y los utopistas no estaban en desacuerdo en cuanto al fin a alcanzar, sino sólo en cuanto a los medios, es decir, la revolución *versus* la pacífica *persuasión;* sin embargo, esta es una distinción errónea. De hecho, es incorrecta, pues Marx nunca adoptó el punto de vista ético y normativo que primero establece un fin y luego busca los medios idóneos para alcanzarlo. Por otra parte, no es cierto que considerara al socialismo como el resultado inevitable de la determinación histórica y no se interesó por saber si era o no deseable. Es un rasgo esencial del pensamiento de Marx el que evitó tanto el enfoque normativo como el puramente determinista, y en esto es en lo que muestra ser un hegeliano y no un miembro de la escuela utópica. Los utopistas no siempre consideraron al socialismo como un ideal «libre»; podemos hallar referencias a la necesidad histórica en Owen, Fourier y los sansimonianos; pero éstas no prueban la cuestión de forma suficiente o indican la manera en que sus fantasías deterministas deben ser reconciliadas con la concepción del socialismo como un ideal o como un imperativo moral. Por una parte insisten en que el socialismo (o cualquier otro nombre que le den) tiene que conquistar necesariamente el mundo, y por otra parte consideran su descubrimiento como el feliz efecto del genio intelectual; oscilan así entre estos puntos de vista sin al parecer advertir su inconsistencia. Una vez más, los utópicos están convencidos de que los cambios políticos no pueden producir por sí solos el nuevo orden económico y la redistribución de la riqueza; creen que las reformas económicas deben conseguirse por la acción económica y en consecuencia minusvaloran la política y rechazan la perspectiva de la revolución. El punto de partida de sus reflexiones es la pobreza, en especial la del proletariado, que ellos están llamados a suprimir.

Sin embargo, el punto de partida de Marx no es la pobreza, sino la deshumanización, el hecho de que los individuos están alienados de su propio trabajo y sus consecuencias materiales, espirituales y sociales en la forma de bienes, ideas e instituciones políticas, y no sólo esto, sino también de sus congéneres y, en definitiva, de sí mismos también. El germen del socialismo en la sociedad capitalista consiste en la conciencia de deshumanización de la clase trabajadora, y no de la pobreza. Esta surge cuando la deshumanización ha alcanzado su límite máximo y en este sentido la conciencia de clase del proletariado es el efecto del desarrollo histórico. Pero es también una

conciencia revolucionaria, la conciencia de la clase trabajadora de que su liberación debe proceder de sus propios esfuerzos. El proletariado no puede abolir el sistema de trabajo asalariado y competencia mediante la persuasión pacífica, porque la conciencia de la burguesía, que está igualmente determinada por su participación en el proceso productivo, la impide abandonar su rol de forma voluntaria. La deshumanización, si bien de distinto tipo, es también un atributo de la clase dominante, pero los privilegios que esta clase disfruta le impiden ser consciente de su propia situación deshumanizada, en la que se hunde cada vez más. El socialismo es el efecto de la historia en el sentido de que la historia da luz a la conciencia revolucionaria del proletariado, pero es también un efecto de la libertad en tanto el acto de la revolución es libre, con lo que, en el movimiento revolucionario de los trabajadores, la necesidad histórica se expresa en la libre acción. La revolución, un acto político, es la condición indispensable del socialismo, pues las instituciones que dicen representar a la comunidad encarnan de hecho el interés particular de las clases dominantes y no pueden ser el instrumento por el que se ataca a este interés. La sociedad civil, o la colectividad de individuos reales con intereses privados, está destinada a «absorber» a la comunidad aparente y a transformarla en una comunidad real. La libre acción humana no puede producir un cambio radical de las condiciones si es sólo una cuestión de ideales o un intento de transformar la sociedad desde fuera; sólo será constructiva cuando proceda de la autoconciencia de esta sociedad como sociedad deshumanizada, y esta conciencia sólo puede surgir en la clase trabajadora, que constituye el punto máximo de deshumanización. Es una conciencia desmistificada, que se presenta a sí misma desde el principio como conciencia de la realidad real, y por la misma razón una conciencia revolucionaria, es decir, un intento práctico por cambiar el mundo mediante la destrucción violenta de las instituciones políticas que protegen el orden existente. En esta y en ninguna otra forma de conciencia la inevitabilidad histórica y la libertad de acción son una y la misma cosa: como dicen las *Tesis sobre Feuerbach*, «la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y ser entendida racionalmente como praxis revolucionaria».

De esta forma se comprueba el carácter erróneo de la afirmación según la cual Marx difiere de los utopistas en la soteriología, pero no en la escatología, es decir, que más o menos comparte su ideal de futuro pero no considera que pueda alcanzarse por medios pacíficos. Como discípulo de Hegel, sabía que la verdad no es sólo un resultado, sino también un camino. La descripción de una comunidad armo-

niosa, una sociedad sin conflicto en la que se satisfacen todas las necesidades humanas, se puede hallar tanto en Marx como en los utopistas en fórmulas similares. Pero el socialismo significa para Marx más que una sociedad de bienestar, la abolición de la competencia y la miseria, la supresión de todas aquellas condiciones que hacen del hombre un enemigo para el hombre: es también, y por encima de todo, la asimilación del mundo por el sujeto humano. En la conciencia de clase del proletariado, la sociedad alcanza un estado en el que deja de haber oposición entre sujeto y objeto, educador y pupilo, pues el acto de la revolución es un acto por el cual la sociedad se transforma a sí, siendo consciente de su propia situación. Ya no habrá diferencia entre los ideólogos por una parte, y la propia comunidad; la conciencia se sabe parte de las condiciones que la han creado y también sabe que los grilletes de los hombres están forjados, y sólo pueden ser rotos, por ellos mismos. El socialismo no es una mera cuestión de satisfacción de los consumidores, sino la liberación de todas las fuerzas humanas, las fuerzas de todo individuo consciente de que su propia energía es también energía social. El hecho de que las fuerzas productivas determinen las relaciones de producción y, a través de ellas, las instituciones políticas, no significa, en opinión de Marx, que el socialismo pueda alcanzarse mediante la acción directa en el terreno económico: las instituciones políticas no son simplemente el resultado del sistema de producción, sino también medios de autodefensa, y deben ser abolidas antes de que puedan cambiar. Por ello el socialismo sólo puede ser fruto de una revolución política con un «alma social». Como hemos visto, no se trata ni de un fin arbitrario ni del mero resultado de la historia actuando a la manera de una ley natural, sino el resultado de la lucha consciente del hombre deshumanizado por recobrar su humanidad y hacer del mundo un mundo humano. El proletariado, como la punta de lanza de esta lucha, no es un mero instrumento de la historia, sino su agente consciente; no obstante, era necesario que el proceso histórico lo deshumanizase por completo antes de que fuera posible la lucha.

12. *La crítica de Marx a Proudhon*

La crítica de Marx a Proudhon, en *La Misère de la philosophie*, puede resumirse en tres aspectos principales.

En primer lugar, Proudhon no advierte las inevitables consecuencias de la competencia y, en su afán por eliminar sus «aspectos ma-

los», adopta un punto de vista moralista a expensas del análisis económico. Esta misma sustitución de análisis económico por indignación moral aparece en el slogan «La propiedad es un robo», que por ende es imprecisa, pues el robo presupone por definición la propiedad. Es una fantástica utopía esperar establecer el verdadero valor de las mercancías de acuerdo con un standard de trabajo, manteniendo a la vez el sistema de producción individual e intercambio, y por ello también de competencia. Proudhon confunde constantemente el tiempo de trabajo como standard de valor con el valor del trabajo en sí. Dado que el trabajo es también una mercancía (Marx en esta etapa aún pensaba que el trabajo asalariado era una venta de trabajo y no de fuerza de trabajo, como en la formulación final de la teoría de la plusvalía), no está claro por qué éste, más que otra mercancía cualquiera, pueda ser un standard de valor. El verdadero standard de valor es el tiempo de trabajo, no el tiempo necesario para elaborar un determinado artículo, sino el menor tiempo posible en el que puede producirse en las condiciones actuales de tecnología y organización de la producción. La competencia fija el precio de los bienes sobre la base de un tiempo de trabajo socialmente necesario con lo que inevitablemente introduce la desigualdad entre los productores en competencia. Desde que existe la competencia no ha existido intercambio equivalente porque, como Marx probará después con mayor detalle, el movimiento del capital iguala la tasa de beneficio, fijando los precios por encima o por debajo del valor real (es imposible mantener los precios correspondientes al valor y al mismo tiempo asegurar iguales tasas de beneficios en las diversas ramas de la producción). Además, en condiciones de competencia, el sistema de intercambio satisface las necesidades de la producción y no del consumo, y la industria no satisface la demanda, sino que la crea. Intentar mantener la propiedad privada y la competencia aboliendo sus «aspectos malos» es una quimera moralista.

En segundo lugar, Marx acusa a Proudhon de la reaccionaria y desesperada empresa de revivir los métodos de producción medieval basados en la artesanía individual. El ideal de intercambio individual sobre la base del valor es tan utópico en la era industrial como el ideal de abolir la división del trabajo en condiciones de producción a pequeña escala. El propio Marx considera la división del trabajo en su forma presente como una fuente de degradación física y mental y contempla su futura abolición; sin embargo, según Proudhon, esto sólo puede suceder si el trabajador realiza por sí solo un artículo determinado, es decir, si se convierte de nuevo en artesano. La industria dominada por la competencia supone una cada vez mayor

división del trabajo en aras de una producción cada vez mayor, y sólo es posible imaginar su abolición tras la abolición de la competencia y la regulación de la producción según las necesidades humanas. La doctrina de Proudhon es una fantasía pequeñoburguesa, un sueño consistente en conservar a la burguesía eliminando al proletariado, es decir, en hacer de toda persona un burgués.

En tercer lugar, Proudhon intenta aplicar esquemas hegelianos de forma fantástica y arbitraria. Tras haber adoptado del idealismo hegeliano la idea de que las categorías económicas son factores históricos independientes, las fuerzas espirituales respecto a las cuales los fenómenos espirituales son secundarios, imagina que la realidad social puede ser transformada por la manipulación intelectual de sus categorías. Sin embargo, estas últimas no son más que abstracciones, el reflejo en la mente humana de las condiciones sociales de una determinada etapa de la historia; la única realidad de la vida social son los seres humanos, que forman uniones determinadas por la historia y acto seguido las convierten en «categorías» mentales. Ante todo, es erróneo y contrario a la dialéctica hegeliana suponer que es posible abolir el «aspecto malo» de una categoría determinada, preservando sus valores positivos. Las contradicciones propias a una determinada época histórica no son manchas ordinarias que puedan ser abolidas simplemente pensándolas; son condiciones indispensables del desarrollo social y de la evolución de la sociedad hacia su madurez.

Supóngase que los economistas de la época feudal, cautivados por todo lo bueno del feudalismo —las virtudes de la caballería, la armonía de derechos y obligaciones, la vida patriarcal de las ciudades, el florecimiento de la industria artesanal en las ciudades, el desarrollo de la producción en los gremios, las corporaciones y fraternidades— supóngase que han decidido conservar todo esto y abolir simplemente las manchas de la servidumbre, el privilegio y la anarquía; ¿cuál hubiera sido el resultado? Habrían extirpado todos los elementos de conflicto y sofocado a la burguesía en su mismo origen. Se habrían propuesto la absurda tarea de suprimir la historia.

Marx sigue aquí la interpretación hegeliana del progreso como resultado de un conflicto interno, un proceso incompatible con la simple eliminación de sus defectos. «Desde el origen de la civilización —escribe Marx— la producción se ha basado en el antagonismo de grupos, estados y clases, y finalmente en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. Donde no hay antagonismo no hay progreso. Esta ha sido la norma de la civilización hasta nuestros días. Hasta hoy, el antagonismo de clases ha sido la causa del desarrollo de las fuerzas productivas.» Era, pues, absurdo que Proudhon intentara eliminar los efectos del capitalismo —la desigualdad,

la explotación y la anarquía de la producción—, pues esto no significa más que suprimir los antagonismos sociales conservando su causa básica, o abolir al proletariado conservando a la burguesía.

Las tres críticas de Marx son aspectos de una misma idea: el proceso histórico tiene una dinámica propia, que está gobernada por el nivel de tecnología («El molino manual te da una sociedad con señor feudal; el molino de vapor, una sociedad con un capitalista industrial») y que se desarrolla por sí mismo por medio de la lucha de clases. De aquí se sigue que la revuelta social no puede producirse moralizando, que estas estructuras no sirvan ya y que los conflictos sociales no pueden resolverse eliminando a uno de los contendientes. Debe permitirse que la lucha alcance su forma final, en la que ambos antagonistas cedan paso a una superior forma de organización: el proletariado, en la revolución, se eliminará a sí mismo como clase y al hacerlo eliminará también todas las diferencias de clase.

13. *El Manifiesto Comunista*

Entre 1847 y 1848 se produjeron varios sucesos que afectaron decisivamente al movimiento comunista y a su propaganda en términos marxistas. Un grupo de comunistas alemanes de Bruselas, con los que Marx había colaborado, estaba en contacto con grupos similares de otros países, incluida la Bund der Gerechten, que a finales de 1846 había trasladado sus dependencias de París a Londres. Uno de sus líderes, Joseph Moll, invitó a Marx y Engels a unirse a la Liga y a redactar un programa: hacia esta época, la Liga actuaba sobre la base de una síntesis ecléctica de ideas socialistas y carecía de una base teórica coherente. En junio de 1847 Engels asistió al congreso de la Liga en Londres. A sugerencias de Marx y Engels, la Liga cambió su nombre por el de la Liga Comunista, y su máxima de «Todos los hombres son hermanos», fue sustituida por el slongan de clase: «Proletarios del mundo entero, ¡uníos!» Marx y Engels organizaron ramas en Bruselas y París, respectivamente, y Engels elaboró un programa del tipo de preguntas y respuestas, titulado: «Principios del Comunismo»; este programa hacía alusión a la explotación capitalista y la inevitabilidad de las crisis y describía la sociedad futura basada en la comunidad de bienes, la democracia política, la igualdad de salarios y la producción industrial planificada. El documento también hablaba de la necesidad de una simultánea revolución política en todos los países civilizados. A finales de noviembre y comienzos de diciembre, Marx y Engels asistieron al segundo congreso de la Liga en Londres-

y se encargaron de la tarea de elaborar el que pasó a ser el texto fundamental del socialismo científico, el *Manifesto of the Communist Party*. Esta obra maestra de la literatura propagandística fue publicada por vez primera en febrero de 1848 y en ediciones posteriores fue titulada *El Manifiesto Comunista*.

El *Manifiesto* se refiere sucesivamente a las relaciones entre la burguesía y el proletariado, entre los comunistas y el proletariado y entre el comunismo y las doctrinas socialistas existentes. La primera sección contiene la clásica frase: «La historia de toda sociedad ha sido hasta el presente la historia de la lucha de clases». Tras los antagonismos del mundo antiguo entre hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, de los lores y los siervos en época feudal, la estructura básica de la presente época consistía en la oposición entre la burguesía y el proletariado. La sociedad moderna había simplificado la situación de clases: la división entre dos clases básicas se había hecho cada vez más patente y extendido cada vez más. El descubrimiento de América y el origen de la industria habían creado un mercado mundial y, tras largas luchas, habían dado a la burguesía la función directiva de la vida política. La burguesía había llevado a cabo una tarea revolucionaria sin precedente, destruyendo los nexos patriarcales, denominados «naturales», entre los seres humanos y reduciendo sus mutuas relaciones al nivel de un desvergonzado interés propio. Había convertido la «vocación» del trabajador en trabajo asalariado y había impreso un sello cosmopolita al comercio, la industria y a toda la civilización, derribando las barreras nacionales y sumiendo al mundo en una interminable carrera de progreso técnico y cultural. «La burguesía... ha sido la primera en mostrar lo que puede producir la actividad del hombre.» Pero, al contrario que las clases dominantes de otras épocas, la burguesía ni es capaz de conservar los medios de producción sin modificarlos, ni desea hacerlo. Sólo puede existir si la tecnología, y con ella las relaciones sociales, se revolucionan constantemente. Cada vez más, subordina a sí la producción agrícola, concentra los medios de producción en general y organiza, para servir a sus propios fines, a los estados nacionales con sistemas legislativos uniformes. Pero así como la victoria de la burguesía fue debida a la incompatibilidad de las instituciones sociales y legales de la sociedad feudal con las fuerzas productivas desarrolladas en esta sociedad, su ocaso será debido a la contradicción entre su propia tecnología y las relaciones de propiedad del capitalismo. Esta contradicción se manifiesta en crisis periódicas de sobreproducción que son superadas por la destrucción de las fuerzas productivas y la conquista de nuevos mercados, pero estos métodos a su

vez llevan a crisis cada vez más graves. «La burguesía no sólo ha forjado las armas que producirán su propia muerte; también ha dado vida a los hombres que han de empuñar esas armas, la moderna clase trabajadora, el proletariado». Los trabajadores están obligados a venderse a la burguesía a un precio igual al coste de reproducción de su trabajo, es decir, al mínimo que les mantenga vivos; se han convertido así en un apéndice de la máquina. Explotados por los empresarios, los propietarios, comerciantes y usureros, se levantan en revuelta primero contra las nuevas máquinas que les quitan los puestos de trabajo y aumentan su inseguridad, y a continuación contra la explotación por sus propios empresarios, y finalmente contra el sistema capitalista. En este momento su lucha se hace política, abarcando áreas cada vez más amplias y uniendo al proletariado primero a nivel nacional y luego a nivel mundial. El proletariado es la única clase auténticamente revolucionaria. Los intereses particulares de las clases medias —campesinos, artesanos, pequeños comerciantes— son conservadores; querrían, si pudieran, detener el inevitable proceso por el que el capital se centraliza y concentra y ellos mismos se ven unidos al proletariado. Se encuentran en un estado de desaparición gradual y sólo pueden ser una fuerza revolucionaria en la medida en que se proletariza. A medida que se desarrolla la industria, la burguesía crea cada vez peores condiciones para los trabajadores, impulsando a éstos a una acción solidaria, conjunta. De esta forma ella misma crea, inconsciente pero inevitablemente, su propia tumba. La burguesía ha mostrado que no puede mantenerse a sí misma como clase dominante y que está destinada a la destrucción. Por su parte, los trabajadores, sólo pueden obtener el control de las fuerzas productivas demoliendo todo el sistema de adquisición de la riqueza que ha estado vigente hasta la fecha. «Los proletarios... no tienen nada propio para fortalecer y asegurar; su misión es destruir todas las previas seguridades y garantías de la propiedad individual.»

Los comunistas no tienen un interés distinto al del proletariado, y se distinguen de otros partidos proletarios por el hecho de que su interés es el de todo el proletariado, independientemente de las diferencias nacionales. Están delante de las masas proletarias a causa de su comprensión teórica del mundo en el que se produce la lucha. Su finalidad es conducir al proletariado a la conquista del poder político, destruir el sistema de propiedad burgués que permite al capitalista apropiarse del trabajo de los demás y abolir a la burguesía y al proletariado como clases sociales. Además, replica de la siguiente forma a las acusaciones más frecuentemente planteadas contra el comunismo:

1. «La abolición de la propiedad privada llevará al desinterés general y al colapso de la producción». Sin embargo, la propiedad privada no existe hoy para las masas, y aun así la sociedad existe y se mantiene.

2. «El comunismo es una negación de la individualidad». Sí, de aquellos individuos que son facultados por el sistema a utilizar su propiedad como instrumento para el esclavizamiento de los demás.

3. «El comunismo destruye la familia». Destruye efectivamente la familia burguesa, basada en la propiedad por una parte y en la prostitución y la hipocresía por la otra. Los grandes negocios han destruido la vida de familia del proletariado.

4. «El comunismo está en contra de la nacionalidad». Si el obrero no tiene patria, ¿cómo podría perderla? En cualquier caso, el mercado mundial borra cada vez más las diferencias nacionales, y la victoria del proletariado intensificará este proceso. Cuando se suprima la explotación del hombre por el hombre, conoceremos también el final de la explotación, la opresión y la enemistad entre las naciones. La opresión nacional es el resultado de la opresión social.

5. «El comunismo intenta destruir las verdades eternas y sublimes ideas de la religión, la ética y la filosofía». Sin embargo, estas ideas legadas por la historia son absolutas sólo en tanto la opresión y la explotación han perdurado a pesar de todos los cambios de sistemas políticos. La producción espiritual de la humanidad es tan cambiable como las condiciones de la existencia humana; las ideas son permanentes en la medida en que han sido permanentes las condiciones sociales existentes hasta la fecha. El comunismo acaba con las ideas «eternas» destruyendo al sistema de clase que, por existir desde tiempo inmemorial, le dio apariencia de eternidad.

La propaganda socialista de la época es criticada en el *Manifiesto* según su origen de clase. En primer lugar, está el socialismo feudal, que se opone al capitalismo desde el punto de vista de la aristocracia arruinada por el sistema de propiedad burgués (los legitimistas franceses, la «Joven Inglaterra«): invocando la felicidad patriarcal de tiempos antiguos, ataca a la época burguesa por subvertir el viejo orden y, sobre todo, por crear al proletariado revolucionario. Lo mismo puede decirse del socialismo cristiano, «agua bendita con la que el sacerdote consagra el rencor del aristócrata». El socialismo pequeñoburgués (Sismondi) refleja el miedo de los pequeños productores a que la industria les quite la vida. Afirma que la creciente mecanización, la concentración de capital y la división del trabajo llevan inevitablemente a las crisis, la pobreza, las grandes desigualdades, la

guerra y la desintegración moral; esto es cierto, pero el remedio propuesto de una vuelta al sistema precapitalista de producción e intercambio, con gremios y una economía agrícola patriarcal, es reaccionario e inútil. En cuanto al «verdadero socialismo» de Grün y demás escritores alemanes, es una muestra sentimental de especulación y generalidades sobre la humanidad independientemente de las divisiones de clase y los intereses particulares de los trabajadores. Los socialistas de esta escuela atraen la aprobación de las clases feudales que gobiernan en Alemania atacando a la burguesía que, en este país, es el verdadero vehículo del progreso.

Estas son las ramas del socialismo reaccionario. Viene a continuación el socialismo burgués de Proudhon y otros, que intenta preservar las condiciones existentes eliminando todo lo que tiende a revolucionar la sociedad, «a conservar la burguesía y deshacerse del proletariado». Confía en slogans filantrópicos y reformas administrativas, sin hacer esfuerzo alguno por abolir el sistema de propiedad burgués.

Finalmente, el socialismo utópico o comunismo predicado por Saint-Simon, Owen y Fourier, siendo consciente de la lucha de clases y de la opresión del proletariado, no alcanza a percibir el decisivo rol histórico de este último y lo constituye en mero objeto pasivo de planes reformistas. Estos teóricos rechazan la perspectiva de la revolución y ponen su mirada en la comunidad en general o bien en las clases privilegiadas. Han desempeñado una útil función en la crítica de la sociedad burguesa y la propuesta de reformas, pero, al intentar obviar la lucha de clases real, sus sucesores de las próximas generaciones se convertirán en sectas reaccionarias cuyo fin será extinguir los antagonismos de clase y evitar una acción política independiente por parte del proletariado.

Los comunistas de diferentes países apoyan a diversos movimientos políticos, pero sólo aquéllos cuyo fin es una transformación radical de las condiciones existentes. Alemania es especialmente importante para ellos, pues en este país tendrá lugar en breve plazo una revolución burguesa que ha de tener por fondo condiciones sociales más avanzadas aún, en Europa y en la propia Alemania, que las revoluciones burguesas de Francia e Inglaterra: por esta razón, la revolución burguesa alemana «sólo puede ser el preludio directo a una revolución del proletariado».

Marx y Engels no se preocuparon en revisar las posteriores ediciones del *Manifiesto* en cuanto se refiere a sus bases teóricas. Aparte de sus optimistas expectativas de revolución en Europa y su fracaso en prever unos desarrollos que no podían esperarse en su época (el

Manifiesto ni siquiera menciona a Rusia o América como países potencialmente revolucionarios), sus prefacios o correcciones posteriores sólo afectan a un punto teórico importante: la experiencia de la Comuna de París les convenció de que el proletariado revolucionario no puede capturar la maquinaria estatal y usarla para sus propios fines, sino que debe empezar destruyéndola.

Por cuanto se refiere a la controversia con los socialistas de la primera mitad del siglo, Engels volvió sobre ella en 1878 en el *Anti-Dühring*, que repite las principales críticas del manifiesto hacia el socialismo utópico. Esta doctrina es en su opinión producto de una situación en la que la clase trabajadora no ha madurado hasta el punto de tomar una iniciativa histórica propia, y aparece sólo como un grupo oprimido y explotado y no como vehículo de revolución social. El socialismo utópico no puede, por las condiciones propias de su origen, contemplar al socialismo como una necesidad histórica de la época presente sino como una invención ingeniosa, una creación intelectual que podría haberse producido en cualquier momento. Toda vez que Marx y Engels, los creadores del socialismo científico, vuelven sobre el tema de sus predecesores utópicos, repiten las tres acusaciones básicas de filantropismo hacia la clase trabajadora, rechazo de la perspectiva de la revolución y la concepción del socialismo como una teoría accidental. A estos errores oponen su propia idea de la teoría socialista como la autoconciencia de la real iniciativa revolucionaria de la clase trabajadora, una actividad libre que es no obstante históricamente necesaria. Sin embargo, Engels paga tributo a los socialistas utópicos, por la actitud y audacia de su ataque al mundo actual y la capacidad inventiva de sus predicciones del futuro; no les considera desde la altura de una revelación superior, pues es consciente de las condiciones históricas que limitaron su campo visual.

Con la aparición de *El Manifiesto Comunista*, podemos decir que la teoría marxiana de la sociedad y sus normas de acción habían alcanzado su culminación en la forma de un esbozo bien definido y permanente. Sus obras posteriores no modificaron sustancialmente lo escrito con anterioridad, pero lo enriquecieron con análisis específicos y transformaron lo que en ocasiones no eran más que aforismos, slogans o principios de argumentación en una estructura teórica masiva. Por ello, tras una breve revisión de los hechos históricos relevantes, podemos sustituir nuestra exposición cronológica por otra basada en los contenidos. Sin embargo, se debe especial atención a la teoría de Engels de la dialéctica de la naturaleza y a su interpretación del materialismo filosófico, pues éstas pueden considerarse como un cambio sustancial en el marxismo con respecto a su forma anterior

a 1848. Naturalmente, los principios que se establecieron entonces y elaboraron después nunca se expresaron de tal forma que impidieran interpretaciones mutuamente inconsistentes. A medida que progresaron el movimiento y la teoría socialistas, sucedió con frecuencia que las ideas de Marx sobre este o aquel tema —el determinismo histórico, la teoría de las clases, del estado, de la revolución— se entendieron de forma diferente por diferentes personas. Este es el destino natural de todas las teorías sociales sin excepción, y en cualquier caso de aquéllas que han sido una fuerza real en el desarrollo político y social, y desde este punto de vista ninguna puede rivalizar con el marxismo. Sin embargo, las controversias más importantes acerca de la interpretación exacta de la teoría de Marx tuvieron lugar después de su propia vida.

Capítulo 11

LOS ESCRITOS Y LUCHAS DE MARX Y ENGELS DESPUES DE 1847

1. *La vida de Marx en la década de 1850*

La publicación de *El Manifiesto Comunista* coincidió con las convulsiones políticas de 1848. Tras la revolución de febrero en París, el gobierno belga adoptó medidas represivas contra los *emigrés* revolucionarios; Marx fue expulsado de Bruselas y volvió a París, donde trabajó para la causa revolucionaria alemana a nombre de la Liga Comunista. Después de las revoluciones de marzo en Viena y Berlín, muchos *emigrés* alemanes se trasladaron de Francia a Alemania; Marx y Engels se establecieron en Colonia, donde la propaganda comunista era más activa, y a partir del mes de junio de aquel mismo año iniciaron la publicación de una gaceta, la *Neue Rheinische Zeitung*, con un programa basado en un borrador previamente compuesto por ellos y titulado *Exigencias del Partido Comunista en Alemania.* Estos objetivos no eran estrictamente comunistas, sino democrático-radicales y republicanos: incluían la confiscación de las grandes propiedades, la educación universal gratuita, una tributación progresiva y la nacionalización del ferrocarril. El periódico, cuyo director era Marx, condenó la complaciente e irresuelta actitud de la burguesía y defendía la idea de una Alemania unida bajo una constitución republicana con sufragio universal y directo; salía en favor de las minorías nacionales oprimidas, y en especial de los polacos, incitando a la guerra con Rusia, a la que consideraba como el estado mayor de la reacción en

Europa. El programa de alianza entre el proletariado y la burguesía republicana con vistas a una revolución democrática era visto con recelo por muchos comunistas alemanes, que temían que si la clase trabajadora no se mantenía a sí misma como entidad política independiente sería meramente el instrumento de una revolución en interés de la burguesía.

La victoria de la reacción en Europa y el colapso del parlamento de Frankfurt pusieron fin a la actividad revolucionaria de Marx en Alemania. La *Neue Rheinische Zeitung* cerró en mayo de 1849; Marx fue expulsado de Prusia y desde allí volvió, no sin dificultad, a París, donde esperaba un nuevo estallido revolucionario en cualquier momento. Sin embargo, el gobierno francés puso obstáculos en la concesión del permiso de residencia, y en agosto, sin dinero ni medios de vida, inició una nueva vida de exilio en Londres. Allí iba a pasar el resto de su vida, luchando con la pobreza, la enfermedad y los problemas domésticos. Engels se estableció en Manchester en 1850 y permaneció allí durante veinte años, ganándose un sueldo en el molino de algodón del que su padre era copropietario. Durante muchos años ayudó financieramente a Marx, sacrificando su propia obra literaria a fin de que su amigo pudiera dedicarse a escribir.

Al poco de su llegada a Londres, Marx, Engels y algunos amigos se propusieron dar nueva vida a la Liga Comunista, que había sido disuelta durante la revolución. El manifiesto que escribieron con este fin proponía un programa diferente al de la *Neue Rheinische Zeitung*: planteaba la necesidad de que el proletariado se organizase independientemente de la burguesía republicana y, aun apoyando todas las peticiones democráticas, debería ir hacia un estado de «revolución permanente» que le permitiese eventualmente hacerse con el poder político. Marx y Engels creían que la creciente crisis económica iba a desencadenar la revolución en Europa, y especialmente en Francia, en fecha temprana. Una vez se desmintió esta expectativa, la Liga fue condenada a una muerte precoz; de hecho fue disuelta en 1852. La *Neue Rheinische Zeitung*, con el subtítulo de *Politisch-ökonomische Revue*, apareció en Londres durante sólo unos meses en 1849. Durante las dos siguientes décadas, el movimiento socialista europeo subsistió al margen de la vida política, pero gracias a los esfuerzos de Marx adquirió una nueva base teórica que le permitió reaparecer vigorosamente con el cambio de las condiciones. Durante los años cincuenta Marx volvió a sus estudios de economía y no tomó parte en organización política alguna, aunque mantuvo algún contacto con los líderes cartistas.

La primera obra importante publicada por Marx durante su etapa

en Londres fue *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, un ensayo sobre el *coup d'état* de 1851: constituyó el primer número de un periódico de Nueva York, el *Revolution*, que fue iniciado por el amigo de Marx, Joseph Weydemeyer. El ensayo seguía al libro *Luchas de Clases en Francia*, 1848-1850, que había aparecido en Londres en la *Neue Rheinische Zeitung*; en su nueva obra Marx analizaba la situación de clase que había permitido alcanzar el poder a una «mediocridad» como Louis Napoleón. Es muy rico en observaciones generales y contiene algunos de los aforismos de Marx más frecuentemente citados.

El juicio de un grupo de comunistas en Colonia, en 1852, en el que se mostraron pruebas que acusaban a Marx, le provocó a escribir un trabajo en el que exponía las invenciones de la policía prusiana; el documento más importante, *Revelaciones acerca del Juicio Comunista de Colonia*, apareció anónimamente en Basilea en 1853. De 1851 a 1862 Marx escribió diversos artículos sobre temas cotidianos en el *New York Daily Tribune*, algunos de los cuales fueron escritos por Engels aunque aparecieran con la firma de Marx. Esto no le bastaba para ganarse la vida, pero le ayudaba a mitigar la calamitosa pobreza familiar. Durante muchos años atravesó serias dificultades de dinero; Marx era notoriamente incapaz de llevar las cuentas y su mujer, Jenny, visitaba regularmente el Monte de Piedad de Londres. En cierta ocasión Marx halló trabajo como oficial de ferrocarriles, pero fue rechazado a causa de su execrable escritura.

Sin embargo, la principal preocupación de Marx durante estos años fue la elaboración de su crítica de la economía política que había iniciado en los Manuscritos de París de 1844. Una y otra vez creía haber llegado al final del trabajo, pero su inquieta meticulosidad le llevaba constantemente a buscar nuevos datos y fuentes con las que mejorar el borrador. La crisis económica de 1857 le obligó a componer una versión revisada, que nunca fue completada ni se publicó a lo largo de su vida. La introducción a esta obra fue publicada en 1903 por Kautsky, en *Die Neue Zeit* (Stuttgart), y es el estudio más completo e importante de Marx sobre los problemas de método de las ciencias sociales. La obra completa, titulada *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Esbozo de una Crítica de la Economía Política)*, fue publicada por vez primera en Moscú de 1939-1941, en un tiempo poco propicio para los estudios académicos. Volvió a ser publicada en Berlín-Este en 1953, pero no fue sometida a estudio y discusión hasta la década de los años sesenta. Es interesante para mostrar la continuidad del pensamiento de Marx desde los Manuscritos de París a *El Capital*; por ejemplo, incluye una

nueva versión de la teoría del trabajo alienado, que arroja luz acerca del significado de esta categoría en la obra posterior de Marx.

En general, el texto de los *Grundrisse* muestra que Marx no había abandonado sus ideas antropológicas de los años cuarenta, sino que intentaba ahora traducirlas en términos económicos. También sabemos a partir de una carta suya que el método de la obra estuvo influido por una relectura de la *Lógica* de Hegel, tras haber llegado accidentalmente a sus manos un ejemplar de esta obra. La introducción contiene un plan general de la obra que se había propuesto escribir, y dado que este plan sólo se desarrolla parcialmente en *El Capital,* se ha discutido en que medida esto supone un cambio de opiniones. Sin embargo, los estudios recientes de McLellan y otros autores han mostrado claramente que no hay razón para pensar en un cambio esencial. Los tres volúmenes de *El Capital,* que se refieren a la teoría del valor, el dinero, la plusvalía y la acumulación de capital (volumen I), la circulación y la reproducción (volumen II) y el beneficio, la renta y el crédito (volumen III), constituyen una parte de la estructura originalmente planeada, mientras que los *Grundrisse* son el primer borrador, y único, que abarca todo el plan, es decir, que proporciona la más completa exposición de la doctrina económica de Marx que poseemos. Contiene la primera afirmación de algunas ideas importantes que aparecen en *El Capital* —por ejemplo, la teoría de la tasa media de beneficio y la distinción entre capital constante y capital variable— y también algunos temas que no se hallan incluidos en esta obra posterior. Entre estos —aparte de la primera porción, que critica a Carey y Bastiat— se encuentran las observaciones sobre el comercio exterior y el mercado mundial y algunos pasajes filosóficos dispersos a lo largo de la obra, al estilo de los Manuscritos de 1844. La publicación de los *Grundrisse* no ha cambiado el cuadro general de la doctrina marxista en ningún aspecto esencial, pero ha servido para apoyar la tesis de quienes defienden la continuidad de la inspiración filosófica de Marx, y no de los que postulan una radical ruptura entre las teorías antropológicas de su juventud y los planteamientos económicos de sus años de madurez.

Por esta época vio también la luz otra obra económica de Marx, denominada *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Contribución a la Crítica de la Economía Política),* publicada con la ayuda de Lassalle en Berlín el año 1859. En ella Marx expresó por vez primera su teoría del valor, diferenciándola de la de Ricardo, aun sin desarrollar todavía una conclusión. El Prefacio a esta obra es uno de los

textos más citados, pues contiene la formulación más general y concisa de lo que después fue llamado el materialismo histórico.

En 1859-1860, Marx dedicó gran parte de sus energías a una polémica con Karl Vogt, un político alemán y naturalista que enseñaba por entonces en la Universidad de Berna. La causa inmediata de la disputa fue que Marx acusó a Vogt —sin muchas pruebas pero, como mostraron después los acontecimientos, correctamente— de intrigar en apoyo de Napoleón III en la época de la guerra franco-austríaca. Aparte de esto, Vogt era defensor de una cruda y vulgar forma de materialismo («El pensamiento es una secreción del cerebro al igual que la bilis es una secreción del hígado»). La obra de Marx *Herr Vogt,* publicada en 1860, acusaba a éste de intrigas, calumnias y juego doble; sin embargo, no tiene más que un interés meramente biográfico.

2. *Lassalle*

Aparte de Proudhon, el principal rival de Marx como teórico en los años sesenta fue Lassalle, que durante muchos años le aventajó en influencia intelectual en Alemania.

Ferdinand Lassalle (1825-1864), era hijo de un comerciante judío de Breslau. Estudió filosofía y filología en Berlín y Breslau entre 1843 y 1846 y posteriormente intentó emprender una carrera académica. Se hizo hegeliano (aunque no jovenhegeliano), leyó literatura socialista y decidió pronto que estaba destinado a ser un eminente filósofo y a transformar las condiciones económicas de Alemania. Sin embargo, sus energías estuvieron absorbidas durante mucho tiempo por sus asuntos personales. Se enamoró de la Condesa Sofía von Hatzfeld, que tenía casi el doble de su edad, y durante diez años defendió caballerosamente sus intereses financieros contra su marido en innumerables tribunales de Alemania. En conexión con este pleito fue arrestado en 1848 por complicidad en el robo de ciertos documentos. Fue liberado seis meses después pero volvió a ser encarcelado poco tiempo después durante algunos meses a causa de varios discursos incendiarios en favor de la revolución. De 1849 a 1857 vivió en Düsseldorf. Durante esta época se escribió con Marx (se habían conocido en 1848) y también escribió una larga obra sobre Heráclito (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos,* 1857); en una carta a Engels, Marx rechazó esta obra como una versión adulterada de la parte correspondiente de la *Historia de la Filosofía* de Hegel. En 1859, Lassalle publicó un drama histórico, *Franz von*

Sickingen, acerca de un caballero del siglo XVI que encabezó una liga para difundir la Reforma por Alemania; su trágico destino se proponía aparentemente simbolizar la derrota de la revolución de 1848. La obra está llena de sentimiento patriótico y fe en la misión germana. En 1860, Lassalle escribió diversos artículos sobre Fichte y Lessing, y en 1861 publicó su obra más importante, *El Sistema de Derechos Adquiridos,* un tratado filosófico, histórico y político que fue bien recibido por el mundo académico. Tras examinar la historia del derecho de sucesiones romano y germánico, Lassalle se planteó la cuestión que había ya interesado a Savigny: ¿bajo qué circunstancias pueden perder su validez los derechos adquiridos? Esta cuestión tenía una clara dimensión política, pues los defensores del privilegio invocaban la clásica norma de que una ley no puede actuar de forma retrospectiva: de esto deducían que las nuevas leyes no podían extinguir derechos adquiridos bajo leyes anteriores. El contraargumento de Lassalle era aproximadamente el siguiente. Los derechos adquiridos son aquellos creados por la deliberada actividad de un individuo; pero la ley tácitamente presupone que estos derechos son válidos sólo en tanto están permitidos en general por el sistema legal vigente, y el sistema legal deriva su legitimidad de la conciencia de la nación como un todo. Si un cierto tipo de derecho o privilegio es prohibido por leyes posteriores, el individuo no puede apelar a la fórmula *lex retro non agit* y exigir, por ejemplo, que tiene derecho a tener esclavos o siervos o a estar exento de tributos, simplemente porque «siempre ha sido así». De esta forma defendía Lassalle la legalidad de los cambios sociales que suponían la abolición del privilegio.

La actividad de Lassalle como político e ideólogo del movimiento obrero se inició, propiamente hablando, en 1862 y duró (a causa de su repentina muerte), algo más de dos años. Vivía entonces en Berlín, donde tomó parte activa en la controversia constitucional, atacando a los liberales del Partido Progresista (Deutsche Fortschrittspartei). En la primavera de 1862 publicó un discurso dirigido a los trabajadores, después conocido como *Arbeiterprogramm,* que se convirtió en el resumen clásico de sus ideas; también publicó por entonces una conferencia sobre la constitución y otra sobre Fichte.

El Partido Progresista tenía una gran influencia entre la clase trabajadora prusiana; uno de sus líderes, Schulze-Delitzsch, era promotor de sociedades de amigos, fondos de seguros y cooperativas de producción como métodos para mejorar la suerte del proletariado dentro del marco de la cooperación entre el capital y el trabajo. Sin embargo, algunos grupos no se conformaban con el patrocinio de la burguesía liberal, y uno de ellos, en Leipzig, pidió a Lassalle que de-

finiera su posición en relación al movimiento obrero. Lassalle respondió en enero de 1863 con una Carta Abierta que se convirtió en una especie de declaración de principios del primer partido socialista de la clase obrera alemana, el Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, fundado en mayo de ese mismo año.

Al mismo tiempo, como se supo después, Lassalle se puso en contacto con Bismarck en la esperanza evidente de establecer una alianza con los conservadores en contra de la burguesía. En un discurso del Reichstag en 1878, Bismarck dijo que había tenido diversas conversaciones con Lassalle a petición de este último, pero que no habían sido negociaciones por la simple razón de que Lassalle no representaba a una fuerza política y no tenía nada que ofrecer; sin embargo describió a Lassalle como un hombre inteligente y un auténtico patriota.

El Arbeiterverein no tuvo un éxito especial durante la vida de Lassalle, pero llegó a alcanzar casi mil miembros y fue la primera expresión política independiente de la clase obrera alemana. En agosto de 1864, Lassalle fue muerto en duelo en Ginebra en disputa por una muchacha de diecisiete años a la que pretendía; su familia aristócrata se negaba a aceptarle, la muchacha cambió de opinión y volvió con su antiguo novio y Lassalle escribió una insultante carta que dio lugar al desafío que le costó la vida.

Marx y Lassalle se conocieron en Berlín en 1861 y se volvieron a encontrar en Londres al año siguiente. Nunca tuvieron unas relaciones cordiales; Marx desconfiaba de Lassalle y le criticaba una y otra vez en cartas dirigidas a Engels y a otros, pero su desacuerdo político no se puso claramente de relieve hasta 1875, años después de la muerte de Lassalle, en la *Crítica del Programa de Gotha*. Existían también motivos personales de desagrado e irritación. Lassalle era un hombre de notables facultades, pero era también un ostensible parvenu y tenía algo de actor teatral. En 1860 escribió a una mujer, de la que estaba por entonces enamorado, una «confesión» que es un extraordinario especimen de ingenuo autoelogio. En ella se presenta a sí mismo como un genio adorado por el pueblo, el líder de un partido revolucionario (que por entonces sólo existía en su imaginación) y un nuevo Robespierre, el terror de sus enemigos; como un hombre de treinta y cinco años con la experiencia de un sabio nonagenario y con unos ingresos de 4.000 táleros al año.

Sin embargo, los conflictos de Marx con Lassalle no se debían principalmente a su antipatía personal. Diferían en casi todo lo sustancial: doctrina económica, táctica política, su actitud hacia el estado en general y hacia el prusiano en particular, etc. En términos genera-

les, puede decirse que los puntos de coincidencia entre ambos no tenían nada de específicamente marxista. Algunas de sus discrepancias eran las siguientes.

En primer lugar, era distinto su diagnóstico de la situación del proletariado. Lassalle afirmaba en su Carta Abierta de 1863, que los liberales se equivocaban al pensar que podían liberar a la clase trabajadora por medio de fondos de seguros, cooperativas, etc.; esto, por supuesto, concordaba con el punto de vista de Marx. Sin embargo, Lassalle proseguía demostrando este punto por la «ley de hierro de la economía» de que, cuando los salarios están determinados por la oferta y la demanda de trabajo, tendían a gravitar en torno al «mínimo fisiológico» necesario para mantener vivos al trabajador y a sus hijos. Si por cualquier razón subían los salarios, los trabajadores tendrían más hijos y, por ello, la creciente oferta de trabajo volvería a hacer descender los salarios; si los salarios se situaban por debajo del mínimo, los trabajadores tendrían menos hijos, la demanda de trabajo excedería a la oferta y los salarios subirían. El círculo vicioso es inevitable en tanto la oferta y la demanda determinen el nivel de salarios.

Lassalle adoptó, más o menos literalmente, las doctrinas de Malthus y Ricardo. Marx nunca se expresó en estos términos, y aunque en ocasiones (sobre todo en sus primeras obras) defendió que los salarios tienden hacia el mínimo fisiológico, no aceptó el argumento de apoyo de Lassalle, que atribuía al factor demográfico todo el peso en la determinación de la oferta y la demanda de trabajo. De hecho, era obvio que la oferta y la demanda no podían medirse en términos absolutos, sino sólo en relación con todo el cuadro económico, incluidos problemas tales como el alza y la recesión, el estado de los mercados mundiales, el progreso técnico, la proletarización del campesinado y de la pequeña burguesía y finalmente el efecto de la presión de la clase obrera sobre el nivel salarial. Según las circunstancias, estos factores podían subir o bajar colectivamente los salarios, pero en cualquier caso era una burda hipersimplificación reducir todo el problema al de la tasa de nacimientos del proletariado. Además, Lassalle se contradecía en el mismo escrito cuando decía que las necesidades mínimas aumentaban a medida que aumentaba el progreso general, de forma que no se puede hablar de un empobrecimiento de los trabajadores comparando su situación actual con la anterior: los trabajadores pueden estar ganando más en términos absolutos, pero estar peor en relación a sus necesidades totales. De ello se sigue que el mínimo no es sólo fisiológico, sino también social y cultural. Así entendida, la teoría del «empobrecimiento relativo» está más próxi-

ma a su presentación hecha por Marx en los años cincuenta y sesenta.

En segundo lugar, Lassalle difiere radicalmente de Marx al inferir de la «ley de hierro de la economía» que la forma correcta de emancipar a los trabajadores es desarrollar cooperativas de productores en las que se les pague unos salarios iguales al valor de los bienes que producen. Dado que los proletarios no pueden realizar esto por sus propios medios, el estado debe ayudarles mediante el crédito público. Para que esto suceda los trabajadores tienen que poder ejercer presión sobre el estado, lo que sólo podrá suceder cuando exista un sufragio libre, universal y directo.

Este programa era contrario a la teoría de Marx al menos en tres aspectos importantes. En su opinión, el dominio de la economía por asociaciones de productores era simplemente una repetición de la utopía de Proudhon: las unidades de este tipo, aun perteneciendo a los trabajadores, sólo podrían existir en un estado de competencia igual al entonces existente. Las leyes del mercado seguirían actuando; aún habrían crisis, bancarrotas y concentración de capital. En cualquier caso, los salarios no podrían ser nunca completamente iguales al valor de los bienes producidos, pues parte de ese valor debe dedicarse a las necesidades públicas, al trabajo necesario no productivo, las reservas, etc. Finalmente, el programa en el que el estado iba a ser el agente de la emancipación de la clase obrera bajo condiciones capitalistas era contrario a la idea de Marx del estado como arma defensiva de las clases privilegiadas.

Lassalle criticó a la teoría liberal del estado desde un punto de vista hegeliano: como escribió en el *Arbeiterprogramm*, la única función del estado según la burguesía era proteger la libertad y propiedad de los individuos, de forma que si no hubiesen criminales no tendría nada que hacer. Sin embargo, en realidad el estado era la más alta forma de organización humana, en la que se realizaban todos los valores humanos, y su función era conducir a la raza humana hacia la libertad; era una unidad de individuos en una sola entidad moral, y el instrumento por el que el hombre ha de cumplir su destino. Al escribir esto, Lassalle tenía presente al gobierno prusiano; al contrario que Marx, era un patriota alemán y enfocó los asuntos de su época, incluidas las guerras, desde el punto de vista nacional más que internacional. Creía que la unidad alemana era una cuestión de suprema importancia, pensando que la política de Bismarck sería más positiva que negativa; además, el verdadero antagonista del proletariado era la burguesía, por lo que una alianza con los conservadores sería algo deseable. Esto era directamente contrario a la idea de Marx de que

cuando las aspiraciones de la burguesía liberal entran en conflicto con los intereses de los elementos conservadores, feudales o monárquicos, lo correcto para el proletariado era aliarse con los primeros.

La base filosófica del nacionalismo de Lassalle se puede ver más claramente en sus conferencias sobre Fichte, en las que dice que las ideas de éste encarnan la grandeza espiritual del pueblo alemán. La tarea de la filosofía alemana es superar la dualidad del sujeto y objeto, reconciliar al espíritu con el mundo y conseguir el dominio de la «interioridad espiritual» *(die Innerlichkeit des Geistes)* sobre la realidad. Fichte había proclamado que la misión del pueblo alemán era marchar al frente del progreso humano y concretar el plan divino de la creación alcanzando la independencia nacional. Alemania era no sólo un aspecto necesario *(Moment)* de la historia mundial, sino que estaba destinada a ser la única campeona de la idea de libertad de la que depende el futuro de la humanidad. Precisamente porque no había tenido una historia propia durante siglos, siendo una «pura interioridad metafísica» y no un estado, había llegado a ser el lugar de nacimiento de la idea que iba a reconciliar al pensamiento con el ser.

> A la nación metafísica, la nación alemana, le ha sido otorgado, a lo largo de su desarrollo y en perfecto acuerdo con su historia interna y externa, el supremo destino metafísico y el más alto honor de la historia, a saber, el de crear un territorio nacional a partir del concepto espiritual de nación, y de desarrollar su propio ser del puro pensamiento. A una nación metafísica pertenece una tarea metafísica, un logro no inferior al de la creación divina. El espíritu puro no sólo informa la realidad presentada a él, sino que crea un territorio, el propio asiento de su existencia. No ha habido nada semejante a esto desde el principio de la historia. *(Die Philosophie Fichtes,* en F. Lassalle, *Reden und Schriften,* ed. Hans Feigl, 1920, pág. 362.)

En el pensamiento de Lassalle, la concepción fichteano-rousoniana del estado y la nación tuvo preferencia sobre su visión semi-marxista del proletariado como liberador del mundo. Parece haber sentido como un estigma su origen judío, aun cuando no hiciera gran cosa por ocultarlo (solía decir que siempre había odiado a dos tipos de personas, los judíos y los hombres de letras, cosas ambas que desgraciadamente él mismo era) y no perdía oportunidad de proclamar sus sentimientos patrióticos. En su glorificación del estado, la unidad orgánica de la nación, y del liderazgo espiritual de Alemania fue, al igual que Fichte antes que él, un pionero del nacionalsocialismo. Su estilo inflado y profético exasperó a Marx no menos que sus discrepancias teóricas. Sin embargo, su éxito práctico está fuera de duda: su insistencia en un movimiento proletario independiente sentó los fundamentos del socialismo organizado en Alemania. Entre los mar-

xistas ortodoxos posteriores, las opiniones acerca de él están divididas. Mehring acentuó el desagrado personal de Marx hacia Lassalle y minimizó las diferencias políticas y teóricas entre ambos, mientras que Kautsky pensó que sus ideas del socialismo eran completamente diferentes. En cualquier caso, parece obvio que el horizonte político de Lassalle, al contrario que el de Marx, estaba limitado a Alemania; igualmente estuvo limitada su influencia política, que en este país fue poderosa y duradera. Incluso en años posteriores, cuando la socialdemocracia alemana abandonó finalmente el programa de Lassalle, su espíritu era dominante en este partido, tanto en el énfasis nacionalista persistente por debajo de la superficie como en la creencia de que la maquinaria estatal existente podía utilizarse en interés del proletariado.

3. *La Primera Internacional. Bakunin*

A partir de mediados de los años sesenta, Marx se preocupó menos en combatir las ideas de Lassalle que en tomar parte en polémicas contra otras escuelas de pensamiento existentes en el seno de la Internacional, en especial las de Proudhon y Bakunin.

La Asociación Internacional de Trabajadores, por darle su nombre completo, fue fundada en una reunión pública en Londres en septiembre de 1864. Un año antes se habían establecido los primeros vínculos de organización entre los sindicalistas ingleses y franceses con motivo de las manifestaciones en apoyo de la insurrección polaca contra Rusia. A la reunión de 1864 asistieron *emigrés* de Alemania, Polonia e Italia, y también de Inglaterra y Francia, y en ella se decidió crear un cuerpo internacional para coordinar la lucha de la clase obrera en diversos países. Se eligió un Consejo General de treinta y cuatro miembros con George Odger, un sindicalista inglés, como su presidente. Marx fue elegido para el Congreso y nombrado secretario por Alemania; también jugó un papel importante en la redacción del Reglamento y del Discurso Inaugural. Este último describía brevemente la suerte del proletariado desde 1848. Indicaba que desde entonces la clase trabajadora se había empobrecido cada vez más y paralelamente la propiedad se había concentrado igualmente en ascenso, que se habían conseguido éxitos como la reducción de las horas de trabajo y el movimiento cooperativo, pero que la emancipación del proletariado dependía de la conquista del poder político. Esto sólo podía conseguirse mediante la acción internacional de los trabajadores, que formaban una clase con intereses comunes indepen-

dientes del país o la nacionalidad. No luchaban por sustituir los privilegios existentes por otros, sino por poner fin a la dominación de clase. Sin embargo, los textos aprobados no contenían expresas exigencias revolucionarias.

Durante algunos años la Internacional intentó con moderado éxito organizar secciones en diversos países europeos: fuera de Inglaterra se formaron en varias ciudades de Francia, Bélgica y Suiza, generalmente sobre la base de organizaciones ya existentes. El partido de Lassalle permaneció fuera de la Internacional, en gran parte a causa del desacuerdo sobre su actitud hacia Bismarck y a la democracia burguesa alemana. Los sindicatos británicos, algunos de los cuales se unieron a la Internacional, prosiguieron una política independiente. Los franceses eran principalmente proudhonianos y expresaron sus diferencias con respecto a Marx en los congresos de Ginebra (septiembre de 1866) y Lausanne (septiembre de 1867). Entre otras cosas objetaban a la cuestión polaca discutida en las reuniones o mencionada en los manifiestos; por otra parte, Marx creía que la independencia polaca era inseparable de la causa de los trabajadores europeos y que la tarea más urgente era acabar con el poder reaccionario zarista. Los proudhonianos, al igual que su maestro, desconfiaban de la acción política en general y defendían la creencia en el «mutualismo», lo que según Marx era completamente utópico.

Las normas de la Internacional eran lo suficientemente amplias como para permitir la inclusión de una gran variedad de grupos. Junto a los sindicalistas británicos y a los proudhonianos franceses incluyó, durante algunos años, a los radicales franceses y a los partisanos de Mazzini. La Federación era muy amplia, y el Consejo General no tenía poderes ejecutivos sobre sus miembros. A lo largo de su vida Marx dedicó una gran parte de su tiempo a las cuestiones de la Federación, con tres objetivos principales que se pondrían posteriormente de relieve. Quería que la Internacional se convirtiera en un cuerpo centralizado que pudiese imponer una política uniforme a sus secciones; se esforzó por hacer que todo el movimiento compartiera las bases ideológicas que él había elaborado; y esperó hacer de la Internacional una arma contra Rusia. A pesar de su prestigio fracasó en estos tres objetivos, y su política produjo una ruptura dentro de la Internacional que fue una de las causas principales, sino la causa decisiva, de su colapso. El propio Marx sólo asistió a un congreso de la Internacional, el último, celebrado en La Haya en 1872.

La crisis económica de 1867 y la ola de huelgas en muchos países europeos, fueron propicias a los fines de la Internacional: a consecuencia de éstas se crearon nuevas secciones en España, Italia, Holan-

da y Austria, mientras que en Alemania se fundó un nuevo partido socialdemócrata, junto a los lassallianos, dirigido por Liebnecht y Bebel; éste no se unió formalmente a la Internacional, pero estaba próximo a Marx en muchos aspectos. La influencia de los proudhonianos se debilitó; en el congreso de Bruselas, de septiembre de 1868, la Internacional exigió la propiedad colectiva de la tierra aprovechable, los bosques, las carreteras, canales y minas, y se declaró en favor del arma de la huelga.

En el año 1869 marcó el cénit de la actividad e influencia de la Internacional, pero también testimonió el comienzo de la fatal división entre las figuras más destacadas del movimiento revolucionario del siglo XIX, Marx y Bakunin. Ambos líderes tenían ideas diametralmente opuestas sobre la estrategia y la clase trabajadora, la revolución, el estado y el socialismo.

Mikhail Alexandrovich Bakunin (1814-1876) tenía un largo y venturoso pasado político tras de sí cuando en 1869 se unió a la Internacional. Nacido en la provincia de Tver en el seno de una familia aristocrática, inició sus estudios en una academia militar, pero los abandonó al poco tiempo. Pasó varios años en Moscú, donde frecuentaba los círculos de intelectuales que discutían el futuro de Rusia y del mundo a la luz de la filosofía hegeliana de la historia. Durante un tiempo fue un hegeliano conservador, creyendo en la racionalidad de la historia real y sosteniendo que el individuo no tenía derecho a afirmar su accidental subjetividad contra los decretos de la razón universal. Sin embargo, pronto se convirtió al polo opuesto, que era ciertamente más adecuado a su temperamento. En 1840 se trasladó a Berlín, donde al contacto con los jóvenes hegelianos se vio influido por sus ideas. En posteriores viajes por Suiza, Bélgica y Francia conoció a los principales escritores socialistas de la época: Cabet, Weitling, Proudhon y finalmente a Marx y Engels. También conoció a muchos polacos de la emigración posterior a 1830 y desde entonces dedicó en sus escritos mucha atención a la causa de la independencia polaca. En los años cuarenta luchó por la idea de una federación eslava, una idea que posteriormente rechazó como ineficaz y reaccionaria. Sin embargo, nunca abandonó su odio hacia Alemania, tan violento como el odio de Marx hacia Rusia.

Ambos chocaron por vez primera durante la revolución de 1848, cuando un artículo de la *Neue Rheinische Zeitung* acusó a Bakunin de ser un agente zarista, libelo que más tarde el periódico fue obligado a retirar. Bakunin tomó parte activa en la lucha revolucionaria en Praga y Dresden; fue dos veces condenado a muerte y finalmente expulsado a Rusia, donde pasó los doce próximos años en

prisión y exilio. Desde una de sus prisiones envió una magnífica Confesión al Zar Nicolás I (publicada por vez primera tras la Revolución de Octubre), arrepintiéndose de su actividad subversiva pero anunciando que las temibles condiciones de la Rusia de esa época podían dar lugar a una revolución. En 1862 huyó de Siberia a Japón, y desde allí se trasladó a Londres pasando por América. Su carrera de anarquista teórico y práctico data de 1864, año en que fundó un grupo clandestino conocido como *Fraternité Internationale,* una amplia organización de sus amigos y partidarios con muchos adherentes, especialmente en España, Italia y Suiza. En septiembre de 1868 fundó una asociación anarquista, la Alliance International de la Démocratie Socialiste, que solicitó formar parte de la Internacional. El Congreso de esta última se negó a aceptar a la Alianza como tal, pero en 1869 acordó la unión de secciones individuales de ésta, incluyendo la de Ginebra, a la que pertenecía Bakunín y que era el único grupo propiamente organizado. A partir de entonces, Marx y Bakunin entablaron un conflicto en el que es difícil discernir la animosidad política de la de carácter personal. Marx hizo todo lo posible por disuadir a todos que Bakunin estaba utilizando a la Internacional para sus fines privados, y en marzo de 1870 hizo circular una carta confidencial con este fin. Cada vez que su propia política se oponía a la de la Internacional, veía la mano de Bakunin. Por su parte, Bakunin no sólo combatió el programa político de Marx, sino que, como escribió a menudo, consideraba a Marx como un hombre desleal y vengativo, obsesionado por el poder y resuelto a imponer su propia autoridad despótica a todo el movimiento revolucionario. Marx, dijo, tenía todos los méritos y defectos del carácter judío; era muy inteligente y leído, pero también un inveterado doctrinario y fantásticamente vanidoso, un intrigante y mórbido envidioso de todos aquellos que, como Lassalle, habían tenido una figura más importante que él en la vida pública.

Política aparte, la historia de las relaciones de Marx con Bakunin no arroja favorable luz sobre el primero. Su acusación de que Bakunin estaba utilizando a la Internacional para su beneficio personal carecía de base, y sus esfuerzos por expulsar a Bakunin de la Internacional fueron finalmente útiles (en 1872) gracias principalmente a la carta de Nechayev, de la que Marx debía saber que Bakunin no era responsable. Bakunin, por supuesto, luchó en favor del triunfo de sus propias ideas en la Internacional, como también Marx. En el congreso de Basilea de 1869, los bakuninistas aseguraron la adopción (contraria al punto de vista de Marx) de una propuesta declarando que la abolición del derecho de sucesiones era un rasgo

básico de la revolución. A partir de 1870 hubo una tensión cada vez mayor en las secciones de la Internacional, y en Suiza, Italia y España, los partidarios de Bakunin predominaban sobre los de Marx. Bakunin dedicó sus últimos años a escribir. En 1870 publicó *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, y en 1873, en ruso, su única obra de envergadura, *Estatismo y Anarquía* (traducido como *Etatisme et anarchie*). Bakunin concibió esta obra como introducción a una obra mayor (que nunca escribió) y contiene todas las ideas importantes de su etapa anarquista. Se trata de una asistemática colección de observaciones sobre los más diversos temas: Europa y la política mundial, Rusia, Alemania, Polonia, Francia, China, la revolución de 1848, la Comuna de París, ataques al comunismo y diversas observaciones filosóficas.

Bakunin no tenía dotes de teórico o de creador de sistemas. Estaba lleno de incansable energía revolucionaria, proclive a fines destructivos, e inspirado por un mesianismo anarquista. No podía soportar las situaciones que exigían un cálculo político a largo plazo, maniobras tácticas y alianzas temporales. Expresó, y era bien consciente de ello, todo el espíritu de revuelta que había crecido entre los elementos menos favorecidos de la clase trabajadora, el lumpen proletariado y el campesinado. Según él, el «comunismo de estado», es decir, la variedad de Marx, estaba apoyado por los trabajadores más acomodados y relativamente seguros que habían adquirido costumbres burguesas, mientras que él apelaba a los pobres harapientos que estaban aún sin corromper y no tenían nada que perder. En repetidas ocasiones se refirió a las rebeliones de Pugáchev y Stenka Razin en Rusia como levantamientos elementales e instintivos del campesinado desesperado dirigido por «bandidos» (en propia expresión). Los partidarios de Marx, según él, despreciaban al pueblo; ¿no había escrito Lassalle que el sofocamiento de la revuelta campesina en la Alemania del siglo XVI había sido una importante contribución al progreso histórico? Marx y Lassalle, que no estaban divididos más que por celos personales, eran los defensores de un nuevo despotismo de estado que surgiría inevitablemente del «socialismo científico».

Toda la doctrina de Bakunin se centraba en la palabra «libertad», mientras que en ella el término «estado» compendiaba todo el mal que debe ser erradicado del mundo. En cierta medida aceptó la teoría del materialismo histórico, en el sentido de que la existencia humana depende de los «hechos económicos» y que las ideas de los hombres son un reflejo de las condiciones materiales bajo las cuales viven. También adoptó el materialismo filosófico (bajo este nombre),

basado en el ateísmo y el rechazo de cualquier idea de «otro mundo». Sin embargo creía que los marxistas absolutizaban el principio, en sí correcto, del materialismo histórico en una especie de fatalismo que no dejaba lugar a la voluntad individual, la rebelión o a los factores morales en la historia.

Manteniendo el primado de la «vida» sobre las «ideas», Bakunin rechazó la doctrina del «socialismo científico», que afirmaba que era posible organizar la vida social sobre la base de esquemas ideados por intelectuales e impuestos al pueblo. La propaganda política o moral sólo podía convencer a las masas en tanto estuviera en concordancia con el contenido de sus mentes y corazones, que todavía no había hallado expresión. Era inútil esperar ilustrar al pueblo ruso por medio de teorías académicas; éste sólo aceptaría lo que ya sabía a su manera pero no había sido capaz de articular. En general, la ciencia no era más que una expresión de la vida y no podía reclamar su superioridad sobre sus otras manifestaciones. Era necesaria y debía ser respetada, pero no podía comprender los fenómenos en toda su plenitud: los reducía a abstracciones e ignoraba la individualidad y la libertad humana. La vida era creativa; la ciencia no era creativa y no era más que una faceta de la realidad. Las ciencias sociales en particular, que estaban aún en su infancia, no podían aspirar a predecir el futuro o a imponer ideales a la humanidad. La historia es un proceso de creación espontánea, y no la obra de esquemas científicos; se desarrolla como la misma vida, de forma instintiva e irracional.

La idea de Bakunin de una revuelta de la vida contra la ciencia, aunque llena de reservas en cuanto al valor del conocimiento, iba a servir de base a las demás versiones de anarquismo, que consideraban a todo el pensamiento académico como una astuta invención de la intelligentsia para mantener sus privilegios bajo el disfraz de su superioridad mental. Bakunin no fue tan lejos como esto, pero condenó a las universidades como abadías de élites y seminarios de una casta privilegiada; igualmente anunció que el socialismo marxista daría lugar a una tiranía de intelectuales peor que cualquiera de las conocidas por el género humano.

La «vida», en el sentido de Bakunin, es una empresa infinita e infatigable hacia la libertad de todo individuo, toda comunidad y de toda la raza humana. A su vez la libertad presupone la igualdad, no meramente ante la ley, sino en la realidad, es decir, la libertad económica. La libertad y la igualdad están opuestas por el sistema de privilegios y la propiedad privada salvaguardada por el poder estatal. El estado es una forma históricamente necesaria de vida comu-

nitaria, pero no es eterna y no es meramente una superestructura impuesta sobre los «hechos económicos»; al contrario, es un factor esencial para el mantenimiento de los privilegios, la explotación y todas las formas de esclavitud. El estado, por su propia naturaleza, significa el esclavizamiento de las masas por una minoría despótica y privilegiada, ya sea sacerdotal, feudal, burguesa o «científica». Cualquier estado, incluso el más republicano y democrático, incluso el pseudo-estado popular imaginado por Marx, no es esencialmente nada, sino el gobierno de las masas por una educada y por ello privilegiada minoría, que se supone comprende las necesidades del pueblo mejor que las propias» (*Estatismo y anarquía,* págs. 34-35). La tarea de la revolución es, pues, no transformar el estado, sino abolirlo. El estado no debe ser confundido con la sociedad: el primero es un medio artificial de opresión, y la última una extensión natural de los vínculos instintivos que unen a los seres humanos. Abolir el estado no significa abolir todas las formas de cooperación y organización; significa que toda organización social deberá ser construida enteramente desde abajo, sin instituciones autoritarias. Bakunin no acepta la doctrina de Stirner de que en la sociedad del futuro todos seguirán su propio interés; al contrario, los seres humanos tienen una solidaridad natural e instintiva que les hace capaces del sacrificio y el interés por los demás. El estado no sólo no fomenta esta solidaridad, sino que se opone a ella: a lo sumo, organiza la solidaridad de las clases privilegiadas en tanto tienen en común el mantenimiento de la explotación. Cuando se destruya la maquinaria estatal, la sociedad se organizará en pequeñas comunas autónomas que darán una absoluta libertad a sus miembros. Todas las unidades mayores se formarán a título exclusivamente voluntario, y toda comuna será capaz de retirarse de la federación cuando lo desee. No se asignarán permanentemente funciones administrativas a unos mismos individuos; se abolirán todas las jerarquías sociales y las funciones de gobierno serán absorbidas por la comunidad. No habrá ley ni códigos, ni jueces, ni familia como unidad legal; tampoco habrán ciudadanos, sino sólo seres humanos. Los niños no serán propiedad de sus padres o de la sociedad, sino de sí mismos: la sociedad se hará cargo de ellos y les apartará de sus padres si están en peligro de ver perjudicado su desarrollo. Habrá libertad absoluta para mantener cualquier opinión, incluso las falsas, y también las creencias religiosas; también habrá libertad para formar asociaciones de propaganda de las propias ideas o para cualquier otro fin. El crimen, si todavía existe, será considerado como un síntoma de enfermedad y tratado como tal.

Como parece obvio que todo privilegio está ligado al derecho de legar la propiedad y que el estado sirve para perpetuar esta injusta situación, el primer paso a dar para destruir el sistema actual debe ser la abolición del derecho de herencia. Este es el camino hacia la igualdad, que es impensable sin la libertad; y la libertad es indivisible.

A la luz de estos principios el comunismo de estado de los doctrinarios alemanes —Marx, Engels, Lassalle y Liebknecht— se muestra como una amenaza de nueva tiranía de «científicos» en una nueva forma de organización estatal. «Si hay un estado, habrá dominación y por tanto esclavitud. Un estado sin esclavitud, manifiesta o disfrazada, es impensable, y por eso somos enemigos del estado» (*Estatismo y Anarquía*, pág. 280). De una u otra forma, la minoría gobernará a la mayoría.

Sin embargo, los marxistas dicen que esta minoría estará formada por trabajadores. Sin duda se tratará de antiguos trabajadores que, una vez se conviertan en gobernantes o representantes del pueblo, dejan de ser trabajadores y empiezan a mirar con desdén a la clase trabajadora desde la altura de la autoridad del estado, pues representan no al pueblo, sino a ellos mismos y su propio deseo de gobernar a los demás. Cualquiera que dude de esto no sabe nada de la naturaleza humana... Los términos «socialista científico» y «socialismo científico», que hallamos incesantemente en las obras de lassallianos y marxistas, bastan para probar que el denominado gobierno del pueblo no será más que un despotismo sobre las masas, ejercido por una nueva y pequeña aristocracia de reales o falsos «científicos». El pueblo, inculto, estará completamente exento de la tarea de gobernar y se verá forzado a formar parte del rebaño de los gobernados. ¡Menuda emancipación!... Ellos [los marxistas] piensan que sólo una dictadura, la suya por supuesto, puede traer la libertad al pueblo; nosotros respondemos que una dictadura no puede tener otro fin que perpetuarse a sí misma, y que no puede engendrar nada sino esclavitud en el pueblo a ella sometido. La libertad sólo puede crearse a partir de la libertad, es decir, a partir de todo el pueblo y por la libre organización de las masas trabajadoras desde abajo. (*Estatismo y anarquía*, págs. 280-281.)

En resumen, el objeto del movimiento revolucionario no puede ser conseguir el control del estado existente o crear uno nuevo, pues en este caso el resultado traicionaría a la idea. Por la misma razón, el movimiento no puede poner su fe en una lucha política en el marco del estado existente y de las instituciones parlamentarias. La liberación sólo puede conseguirse mediante un solo levantamiento apocalíptico que suprima el aparato estatal, el derecho y la propiedad privada. Desde este punto de vista, la revolución social por venir difiere fundamentalmente de todas las precedentes y especialmente de la Revolución Francesa, que se convirtió en un despotismo inspirado por la mente enferma de Rousseau. Bakunin habla de Rousseau

y Robespierre en tono de desprecio; lo mismo hace con cualquier pensador socialista con excepción de Proudhon, que conocía el valor de la libertad.

Sin embargo, ¿no deben existir una organización estatal y medios de compulsión o restricción que limiten los conflictos y conserven el egoísmo dentro de unos límites? No, replica Bakunin: es precisamente porque existe el estado que incluso los mejores individuos, destacándose de la masa de la humanidad, se vuelven tiranos y ejecutores. En una sociedad basada en la libertad incluso los más egoístas y perversos verán curados sus vicios: una sociedad sin estado y sin privilegios no es sólo mejor, sino que es el único modo de vida compatible con la naturaleza humana, espontánea, creativa y sin restricción. La anarquía es más que un ideal, es la afirmación del hombre según exige su propia naturaleza. Sin embargo, esto no significa que esté garantizado por las leyes de la historia o parta de plan destinado: es esencialmente obra de la voluntad humana, pero hay razones para pensar que la voluntad prevalezca. Bakunin creyó firmemente en el natural instinto revolucionario de las masas trabajadoras y consideró el problema principalmente en la forma en que afectaba a Rusia. La revolución exigía como condición previa una extrema pobreza y desesperación, además del ideal de una nueva sociedad: este ideal no podía imponerse al pueblo desde fuera, sino que debía ya estar latente en él. Lo que el pueblo necesita no son maestros que inventen ideales, sino revolucionarios que les saquen de su sueño. El pueblo ruso, es decir, el campesinado, tenía un firme sentido de anarquía: creía que la tierra pertenecía a todos y que la comuna rural, el *mir,* debía ser completamente autónoma, siendo naturalmente hostil al estado. Sin embargo, este sentimiento estaba cubierto por la tradición patriarcal, por su fe en el Zar, y por el hecho de que el *mir* absorbía a la persona humana y perjudicaba su desarrollo, mientras que el opio de la religión mantenía a los campesinos en un encierro espiritual. En consecuencia, las comunas rurales eran inertes y estaban mutuamente aisladas; pero de entre el pueblo surgirían pronto los rebeldes que despertaran su natural tendencia revolucionaria. Además, los mismos ideales naturales dormían también entre los pobres de otros países, como se podía ver en Italia, donde la revolución anarquista se hacía cada día más inminente. La gran excepción era Alemania, siempre llena de teóricos charlando acerca de la revolución pero no suficientes personas para llevarla a cabo. Los germanos eran devotos naturales del estado, se complacían en mandar y obedecer, por lo que no era sorprendente que no pudieran ofrecer más que el socialismo de estado de Lassalle

y Marx o que la Alemania de Bismarck fuera entonces el bastión de la reacción en el mundo. El zarismo, diga lo que diga Marx al respecto, no podía compararse con Alemania en este aspecto: siempre intentaba entrometerse en los asuntos europeos, pero con muy poco éxito.

Las afirmaciones de Bakunin acerca de Rusia no forman un todo consistente. Por una parte, dice que los estados son incapaces de formar estados y que sus sistemas políticos se han creado por extranjeros. Pero, por otra parte, mantiene que Rusia es sólo un estado militar (por oposición a uno comercial, como Inglaterra) pero que ha desarrollado un sistema en el que los intereses de todas las clases, y toda la actividad industrial y agrícola, están subordinados al poder central, de forma que la riqueza de la nación no es más que un medio de engrandecer al estado. En este punto Bakunin repite una observación que se hizo con frecuencia en el siglo XX: el primado del estado ruso sobre la sociedad civil era tan absoluto que incluso la distinción de clases era secundaria a él. Pero es difícil de ver cómo puede reconciliarse esto con la opinión de que los eslavos no tienen facultades para formar gobiernos.

A partir de este breve examen de las ideas de Bakunin es fácil observar que difería mucho de Marx tanto en la teoría como en la táctica. Aparte de su disputa por el liderazgo de la Internacional, acusándose mutuamente de fines dictatoriales, y aparte de la cuestión de si Rusia (como insistía Marx), o Prusia (como afirmaba Bakunin), eran la capital de la reacción en el mundo, estaban en desacuerdo en todos los puntos de importancia para el movimiento socialista.

En primer lugar, Marx consideraba a la exigencia de inmediata abolición de la herencia como una forma de poner el carro delante del caballo, pues el derecho a legar la propiedad era sólo un aspecto particular del sistema de propiedad. En segundo lugar, Marx pensó que el estado no era una fuente independiente de todo mal social, sino sólo el instrumento por el que se mantenían los privilegios existentes. En este punto, el desacuerdo no era esencial, pues Marx, al igual que Bakunin, consideraba que las instituciones políticas existentes debían ser abolidas, mientras que Bakunin pensaba que el estado había surgido históricamente como un instrumento de la propiedad privada, si bien creía que en el curso del tiempo se había convertido en una fuerza independiente y en un baluarte necesario del sistema de clases. La disputa se transformó pues, en si la revolución socialista podía acabar con toda forma de estado desde el comienzo. Marx creía que el estado del futuro no tendría por misión

«gobernar a las personas», sino «administrar las cosas», es decir, organizar la producción. Para Bakunin esto equivalía a un estatismo extremo: no podría haber una administración económica centralizada sin centralización política y por tanto sin esclavitud. En tercer lugar, el plan estratégico de Marx incluía la actividad política en el seno del sistema parlamentario existente y permitía las alianzas temporales con la burguesía democrática cuando sus intereses coincidiesen con los del proletariado; al contrario, para Bakunin, el único tipo de actividad política que debían emprender los revolucionarios era destruir todas las formas del estatismo. En cuarto lugar, la idea de Bakunin de una actividad económica completamente libre desarrollada por pequeñas comunas autónomas no era para Marx más que la utopía proudhoniana, y estaba sometida a las mismas objeciones: por una parte, su natural tendencia a la centralización de la producción y, por otra, el hecho de que una economía compuesta de pequeñas unidades tendría que reproducir necesariamente el sistema de competencia y acumulación de capital.

Las ideas de Marx sobre estas cuestiones cambiaron y maduraron en un largo período. No fue hasta la Comuna de París que se aproximó a la idea, que iba a ser central en la versión leninista del marxismo, de que había que destruir la maquinaria estatal existente. El seguidor suizo de Bakunin Guillaume saludó esto como la conversión de Marx al anarquismo; pero estaba equivocado, pues Marx siguió convencido de la necesidad de una administración económica centralizada, aun pensando que el estado del futuro no tendría funciones políticas. Sin embargo, es cierto que Marx no explicó claramente sobre qué base iba a organizarse la vida social cuando hubiera sido abolido el estado y toda la economía centralizada. El propio Bakunin sólo tenía ideas muy vagas sobre economía política, creyendo simplemente que una vez el pueblo fuera libre del estado, su natural solidaridad y deseo de cooperación harían imposible los conflictos de interés. Concibió la democracia al estilo de los cantones y aldeas suizas en las que toda la población adulta reunida decidía cada cierto tiempo sobre los asuntos de interés general; sin embargo, sus escritos no dan idea de cómo podía esto aplicarse a la escala de una provincia, un país o el mundo entero, suponiendo que la democracia representativa habría desaparecido.

En estas polémicas, la fuerza de Marx estaba en la crítica económica y en su convicción de que un sistema de unidades productivas independientes supondría una repetición de todos los aspectos perjudiciales de una economía de mercado. Por otra parte, Bakunin, tenía el fundamento de su crítica en el estatismo implícito o manifiesto

del programa de Marx. Planteó así la cuestión real que Marx deja sin respuesta: ¿cómo puede imaginarse un poder económico centralizado sin coerción política? Y, si la futura sociedad está todavía dividida en gobernantes y gobernados, ¿cómo puede dejar de reproducir el sistema de privilegio de poder, que tiene una tendencia natural a autoperpetuarse? Estas objeciones iban a repetirse con frecuencia en las críticas de anarquistas y sindicalistas a Marx. Parece obvio que Marx no concibió el socialismo como un sistema despótico en el que el aparato político mantuviera sus privilegios sobre la base del monopolio de los medios de producción; sin embargo, no replicó a Bakunin en este punto, quien merece considerarse como el primero, por así decirlo, en inferir al leninismo del marxismo.

Bakunin creía ingenuamente que los hombres, abandonados a sí mismos, se comportarían como deben y vivirían en armonía, pues el mal no procedía de los seres humanos, sino del estado y la propiedad privada; no explicó cómo el hombre, siendo bueno por naturaleza, había llegado a crear un sistema tan malo. Por su parte, Marx pensó que la cuestión de la bondad natural era irrelevante o ingenua. Estaba interesado en la prometeica expansión de la raza humana y en su creciente dominio sobre la naturaleza, creyendo que el desarrollo personal no significaba nada excepto en relación con el desarrollo de la especie. Estuvo lejos de ser un defensor del despotismo, pero dejó de replicar a la acusación de que éste iba implícito en su sistema.

La Primera Internacional se destruyó por los conflictos internos, por una parte y, por otra, por la guerra franco-germana y la Comuna de París. La comuna no fue hija de la Internacional, y menos aún de los marxistas. La mayor parte de sus líderes eran blanquistas, mientras que los miembros de la Internacional que se unieron a ella eran principalmente proudhonianos. Marx vio desde el principio que estaba condenado al fracaso, pero tras la derrota y masacre de los comuneros compuso un panfleto titulado *La Guerra Civil en Francia* en el que, además de pagar tributo a su heroísmo, analizó la significación de su movimiento espontáneo desde el punto de vista del futuro del comunismo. La Comuna de París, en cierto sentido el primer régimen proletario de la historia, ejemplificó, como por obra de algún proceso natural, algunos de los principios básicos de la futura sociedad socialista: la sustitución del ejército permanente por el ejército popular, la transformación de la policía en un órgano popular, la elección de todos los magistrados y funcionarios, elevados salarios, educación gratuita, y desestabilización y expropiación de la Iglesia. No obstante, Marx no consideró a la Comuna como algo

específicamente socialista o proletario; en 1891, Engels se refirió a ella como a la dictadura del proletariado, pero Marx nunca se expresó en estos términos. (Su nombre, por supuesto, no es más que francés según el municipio de París, y carece de significación ideológica). En febrero de 1881, en una carta de F. Domela Nieuwenhuis, Marx afirmó expresamente que la mayoría de la Comuna no era socialista y que su único curso correcto y posible hubiera sido pactar con Versalles en beneficio de todo el pueblo francés.

La derrota de la Comuna dio ánimos a la reacción de toda Europa y acentuó las disensiones que acabaron con la I Internacional. Las organizaciones de trabajadores de Francia y Alemania fueron sometidas a persecución y la Internacional perdió el apoyo efectivo de los sindicatos británicos, que se habían unido a ella por razones tácticas más que ideológicas y estaban principalmente interesados en obtener una situación legal dentro del orden existente. En su Conferencia de Londres de septiembre de 1871, la Internacional aprobó la idea de Marx de una acción política y económica combinada de la clase trabajadora y de la existencia de partidos obreros independientes en todos los países; el Congreso de La Haya de 1872 mostró que los seguidores de Marx eran mayoría en el Consejo General. Pero la Internacional se vio fatalmente debilitada por las disensiones internas y la persecución, y fue incapaz de dirigir a las organizaciones obreras en condiciones que diferían ampliamente de uno a otro país. A propuesta de Engels, el Consejo General se trasladó a Nueva York, donde la organización prosiguió durante algunos años antes de ser formalmente disuelta en 1876. Un año después se deshizo una Internacional rival formada por los seguidores de Bakunin; sin embargo, a lo largo de los años setenta, el anarquismo fue más fuerte que el marxismo, no sólo en España e Italia, sino también en Francia.

Aparte del conflicto de influencias en la Internacional, puede decirse que a partir de los años sesenta el marxismo fue la más importante de las ideologías socialistas rivales, en el sentido de que las doctrinas y programas de todo el mundo definieron su posición por referencia a él. El marxismo presentó el cuerpo de doctrina más consistente y elaborado, y ello se debe en parte a la publicación en Leipzig en 1867 del primer volumen de *El Capital*, de Marx. Esta obra volvía, *inter alia*, a los problemas discutidos en la *Crítica de la Economía Política* (1859), y mostraba las fuentes de la explotación analizando los fenómenos básicos de la economía capitalista: mercancías, valor de cambio y valor de uso, plusvalía, capital, salarios y acumulación. La tesis fundamental de *El Capital* es que la explota-

ción deriva de la venta de fuerza de trabajo por los trabajadores asalariados. El trabajo es una mercancía de tipo especial por el hecho de que el valor de su producto es mayor que el coste de su reproducción, es decir, que la subsistencia del trabajador; y la explotación que esto supone sólo puede abolirse mediante la abolición del trabajo asalariado.

Marx se había propuesto concluir el segundo y tercer volumen de su obra en poco tiempo. El segundo había de analizar la circulación de capital y el mercado, mientras que el tercero se referiría al reparto del beneficio entre los diversos grupos de explotadores, el origen de la tasa media de beneficio, la tendencia descendente de esta tasa de beneficio y la transformación del beneficio de la plusvalía en renta de tierra. Algunas partes de estos volúmenes estaban ya escritas antes de que se publicara el primero de ellos, pero aunque Marx siguió trabajando en ellos hasta 1878, quedaron sin concluir en el momento de su muerte. Los manuscritos, ordenados y editados por Engels, fueron publicados en 1885 y 1894, mientras que las *Teorías de la Plusvalía* fueron publicadas por Kautsky como cuarto volumen de *El Capital* entre 1905 y 1910.

Tras la disolución de la Internacional y una vez volvió a surgir la esperanza en una pronta revolución en Europa, Marx se concentró en su trabajo teórico en la medida permitida por sus frecuentes enfermedades, visitas a centros sanitarios, problemas financieros y desgracias domésticas. Leía mucho, pero en sus últimos años fue casi incapaz de escribir; sin embargo, continuó siguiendo de cerca el desarrollo del socialismo europeo. En 1875 los dos partidos obreros alemanes, los lassallianos y los del grupo de Eisenach, se unieron para formar el Partido Socialista de los Trabajadores. Su programa dio lugar a un devastador ataque de Marx en la forma de una carta a los líderes de Eisenach: esta *Crítica del Programa de Gotha*, publicada por vez primera por Engels en 1891, repetía las objeciones de Marx al socialismo lassalliano y contenía la formulación más tajante de sus obras de las cuestiones tales como el estado, el internacionalismo y la naturaleza de la autoridad proletaria. El documento tuvo poco efecto sobre la versión definitiva del programa, pero se convirtió en uno de los principales textos invocados por el ala revolucionaria de la Segunda Internacional contra el reformismo y el revisionismo: su uso de la frase «dictadura del proletariado» lo hizo especialmente valioso para Lenin y sus seguidores. En 1880 Marx ayudó a Jules Guesde a preparar el programa del partido de los trabajadores franceses; entre 1881 y 1882 escribió algunas cartas

sobre las perspectivas de la revolución en Rusia, que fueron después muy discutidas por los marxistas rusos.

Marx murió en Londres el 14 de marzo de 1883. Algunos de sus papeles fueron publicados póstumamente por Engels; tras la muerte de este último en 1895, una gran parte del material quedó en manos de Bernstein y Bebel, que no hicieron mucho por hacerlo disponible. Mehring republicó algunos artículos de los años cuarenta de difícil acceso, y también publicó el manuscrito de la tesis doctoral de Marx, aunque sin notas preliminares. Bernstein publicó partes de *La Ideología Alemana*. La primera edición de la correspondencia de Marx, de Mehring y Bernstein, era imprecisa e incompleta. Como ya se ha dicho, Kautsky publicó las *Teorías de la Plusvalía* y (en 1903) la Introducción a los *Grundrisse*. Una gran labor por reunir los manuscritos y cartas dispersos y publicarlos de forma académica fue la realizada por *David Ryazanov*, que creó el Instituto Marx-Engels en Moscú y fue su director hasta 1930: También fundó la gran edición crítica de las obras de Marx y Engels (M.E.G.A.), que, aun sin ser completada nunca, hizo disponibles varios textos previamente desconocidos, incluido el texto completo de *La Ideología Alemana*, los Manuscritos de París de 1844 y la *Dialéctica de la Naturaleza*, de Engels.

Engels sobrevivió a Marx por espacio de doce años. Durante el largo período de su amistad y colaboración se limitó a permanecer en la sombra de Marx, considerando a este último como fundador del socialismo científico y menospreciando modestamente su propia contribución. No obstante, posteriores generaciones de marxistas hicieron más uso de los escritos de Engels que de los de Marx al exponer y defender su doctrina, siempre exceptuando el primer volumen de *El capital*. Engels fue un hombre de gran amplitud de conocimientos y capacidad intelectual. Además de la historia, la política y la filosofía, que ocupaban el grueso de su tiempo, escribió numerosos artículos sobre problemas militares y aspectos técnicos de las operaciones normales de guerra, y también siguió los desarrollos de la ciencia natural desde el punto de vista de sus propias reflexiones filosóficas. Como escritor es mucho más digestible que Marx; más de una vez se propuso exponer las ideas principales del socialismo científico de forma fácilmente accesible, y sus obras fueron muy leídas por los socialistas de todos los países.

Su primera obra importante después de 1848 fue *Der deutsche Bauernkrieg* (*La Guerra del Campesinado Alemán*, 1850), sobre el tema del levantamiento popular del siglo XVI, dirigido por Thomas Münzer. Basándose en la historia que Wilhelm Zimmermann publicó

en los años cuarenta, esta obra intentaba interpretar el más importante levantamiento popular de la historia de Alemania en términos de lucha de clases y sugerir analogías entre él y la situación revolucionaria de 1848-1849. Las ideas de Engels sobre los sucesos de aquellos años, en los que él mismo participó, se resumieron en una serie de artículos publicados en 1851-1852 con firma de Marx en el *New York Daily Tribune*, titulados *Revolución y Contrarrevolución* en Alemania; en 1896 fueron publicados por vez primera en forma de libro (todavía atribuidos a Marx).

Entre las obras más conocidas de Engels figura *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, conocida como el *Anti-Dühring* (1878). Dühring (1833-1921), que era ciego, fue despedido de su cátedra de la Universidad de Berlín por sus violentos ataques hacia la filosofía académica. Sus escritos eran populares entre los socialdemócratas alemanes y durante algún tiempo fue considerado como uno de los principales teóricos del partido. Engels, que consideraba a Dühring como una peligrosa influencia, atacó sus ideas en una obra altamente polémica en la que daba una clara exposición del materialismo dialéctico como base de la economía marxista y del socialismo científico en oposición al socialismo utópico. El *Anti-Dühring* se convirtió en una especie de manual marxista después de haberse olvidado casi al propio Dühring (aunque los propagandistas nazis iban a revivir su recuerdo a causa de sus ideas anti-semíticas).

Tras la muerte de Marx, Engels, que se había trasladado a Londres en 1870, dedicó gran parte de sus energías a editar las partes restantes de *El Capital*, pero también escribió obras filosóficas propias. En 1886 publicó en *Die Neue Zeit* un artículo sobre «Ludwing Feuerbach y el Fin *[Ausgang]* de la Filosofía Clásica Alemana», en el que relacionaba el socialismo con la tradición intelectual germana; ésta es también una de las exposiciones más populares del marxismo. Fue publicado de nuevo en libro en 1888 junto con las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, que no habían aparecido anteriormente.

Otra obra clásica de Engels es *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* (1884). En ella hizo un uso considerable de la obra de Lewis H. Morgan, quien analizó por vez primera de forma sistemática la sociedad primitiva a partir de la observación directa de los Indios Norteamericanos, y en la obra *Ancient Society* (1877), esbozó una teoría de las etapas del desarrollo humano desde la fase salvaje a la civilización. Usando estas y otras obras, Engels se propuso presentar los orígenes de las Instituciones básicas de la vida civilizada.

A principios de los años setenta, Engels concibió la idea de una

crítica del materialismo vulgar que aplicase el método dialéctico a la observación científica. Escribió algunos capítulos y notas de esta obra entre 1875 y 1882, pero no pudo concluirla. Todo este material, acabado e inacabado, fue publicado por vez primera en 1925 en Moscú bajo el título *Dialéctica de la Naturaleza.*

Las obras aquí mencionadas constituyen aquella parte de la producción literaria de Engels —una pequeña parte del todo— que fue muy leída a causa de su carácter sistemático y la permanencia de sus temas. Estas obras son, junto con *El Capital,* la fuente básica de la que tres o cuatro generaciones de lectores han extraído su conocimiento del socialismo científico y de su fundamento filosófico.

Engels murió en Londres el 5 de agosto de 1895. Al contrario que Marx, no fue enterrado allí; fue incinerado por propio deseo y sus cenizas fueron arrojadas al mar, en una urna, a la altura de Beachy Head.

Capitulo12

EL CAPITALISMO COMO UN MUNDO DESHUMANIZADO, LA NATURALEZA DE LA EXPLOTACION

1. *La controversia en torno a la relación de* El Capital *de Marx con sus primeros escritos*

La exposición de Marx del funcionamiento y perspectivas de la economía capitalista no puede estudiarse aisladamente de sus ideas antropológicas y su filosofía de la historia. Su teoría es una teoría general que abarca toda la actividad humana en sus diversas esferas independientes. La conducta de los seres humanos de todas las épocas —ya sea activa o pasiva, intelectual, estética o laboral— debe entenderse íntegramente o no entenderse. *El Capital* es la culminación de una serie de trabajos en los que Marx aplicó su básica teoría de la deshumanización a los fenómenos de la producción e intercambio económico. Sus sucesivas «críticas —los *Manuscritos de París,* de 1844; *La Miseria de la Filosofía* (1847), *Trabajo Asalariado y Capital* (1849), los *Grundrisse* (1857-8), la *Crítica de la Economía Política* (1859), y finalmente el propio *Capital* (1867)— son versiones cada vez más elaboradas del mismo pensamiento, que puede expresarse de la siguiente forma. Vivimos en una época en la que la deshumanización del hombre, es decir, la alienación entre él y sus propias obras, está llegando a un clímax que debe culminar en un levantamiento revolucionario; éste surgirá del interés particular de la clase que ha sufrido la mayor deshumanización, pero su efecto será devolver la humanidad a todos los hombres.

No hay duda de que la epistemología de Marx y su modo de exposición experimentaron cambios entre 1844 y 1867, y ha habido muchas discusiones acerca de si éstos corresponden a cambios de pensamiento. En particular, se ha sugerido que la teoría de la «vuelta a la esencia de especie», que destaca en los textos de 1843-1844, y que implica una visión normativa y antropológica, fue abandonada por el Marx posterior en favor de una descripción estructural.

Algunos comentaristas, como Landshut y Meyer, Popitz y Fromm, consideran que los primeros escritos expresan una teoría filosófica más rica y universal y que los últimos, en comparación, son más limitados intelectualmente. Muchos otros, como Sidney Hook, Daniel Bell y Lewis Feuer, mantienen que hubo una ruptura en el desarrollo de las ideas de Marx y que *El Capital* difiere de los Manuscritos de París no sólo en su alcance, sino también en su contenido; esta interpretación no es compartida por críticos como Calvez, Tucker, McLellan, Fetscher y Avineri. Una cuestión diferente pero estrechamente ligada es si, a pesar de la frecuente dureza de los ataques de Marx a Hegel, sus ideas derivaron de hecho de fuentes hegelianas, y si en este aspecto hubo también un corte en su desarrollo intelectual. Croce, Löwith, y Hook mantienen que después de 1844 se separó del hegelianismo, mientras que Luckács, Fetscher, Tucker y Avineri suponen que estuvo más o menos conscientemente inspirado por Hegel hasta el final. Estas ideas son igualmente compatibles con un enfoque simpatético o asimpatético a cualquier «etapa» particular del pensamiento de Marx, o a todo él. Otros críticos aún, como Jordan, creen que la relación de Marx con Hegel atravesó diferentes etapas: un breve período de fascinación fue seguido por una crítica radical y el abandono casi completo del hegelianismo, para volver posteriormente al término medio.

La literatura de esta controversia asciende ya a una considerable biblioteca y no podemos discutir aquí en detalle los argumentos presentados. Sin embargo, podemos decir que estamos de acuerdo con aquellos que defienden que no hay discontinuidad en el pensamiento de Marx, y que desde el principio hasta el final estuvo inspirado por la filosofía hegeliana.

Debe ponerse de relieve que la cuestión no es si Marx cambió o no cambió durante sus cuarenta años de escritor, pues obviamente cambió en muchos aspectos. Tampoco se trata de si todo el contenido de *El Capital* puede hallarse en los Manuscritos de París mediante una comparación amplia (pues el marxismo sin la teoría del valor y la plusvalía no es lógicamente lo mismo que el marxismo con esta teoría elaborada). La cuestión es si los aspectos de su

pensamiento inicial que posteriormente Marx abandonó son lo bastante importantes para abonar la idea de una ruptura intelectual, y si la teoría del valor y sus consecuencias constituyen una innovación básica, ya sea contraria a la filosofía de Marx de los años cuarenta o en modo alguno anticipada por ésta. A esta cuestión nuestra respuesta es la siguiente.

La novedad fundamental de *El Capital* consiste en dos puntos que suponen una imagen de la sociedad capitalista radicalmente diferente a la de la teoría del valor de los economistas clásicos. El primero de ellos es el argumento de que lo que el trabajador vende no es su trabajo, sino su fuerza de trabajo, y que el trabajo tiene dos aspectos, el abstracto y el concreto. Sin embargo, esta idea es en sí la versión final de la teoría de la deshumanización de Marx, esbozada por vez primera en 1843-1844. La explotación consiste en la venta que el trabajador hace de su fuerza de trabajo, despojándose así de su propia esencia: el proceso de trabajo y su resultado se vuelve entonces ajeno y hostil, una privación de su humanidad en vez de su realización. En segundo lugar, habiendo descubierto la naturaleza dual del trabajo expresada en la oposición entre valor de cambio y valor de uso, Marx pasa a definir al capitalismo como un sistema en el que el único objeto de la producción es aumentar sin límite el valor de cambio; toda la actividad humana está así subordinada a un fin no humano, la creación de algo que el hombre no puede asimilar, puse sólo puede asimilar el valor de uso. Toda la comunidad se vuelve entonces esclava de sus propios productos, abstracciones que se presentan como una fuerza ajena y extraña. La deformación de la conciencia y la alienación de la superestructura política son consecuencias de la básica alienación del trabajo que, sin embargo, no es un «error» de la historia, sino una condición necesaria de la sociedad futura de seres libres en el control del proceso de sus propias vidas.

De esta forma, *El Capital* puede ser considerado como una continuación lógica de los primeros ideales de su autor; y esta continuidad viene probada por su referencia, en el posfacio a la segunda edición del volumen I (1873), a sus críticas de Hegel «de hace casi treinta años», es decir, a los Manuscritos.

Es cierto que expresiones tales como la «recuperación del hombre de su propia esencia de especie» y la «reconciliación de su esencia y existencia» no aparecen en los escritos de Marx posteriores a 1844. Esto, como ya hemos dicho, se explica por la controversia con los «verdaderos socialistas» alemanes, que consideraban no sólo al socialismo en sí sino también al movimiento hacia él

como interés de toda la humanidad, poniendo su fe en la acción de todas las clases sociales y no sólo en los intereses específicos del proletariado. Sin embargo, Marx, una vez llegó a la conclusión de que el socialismo debía ser alcanzado no por sentimientos humanitarios, sino por el paroxismo de la lucha de clases y, si era necesario, por la fuerza revolucionaria, a partir de entonces evitó cualquier expresión que pudiese sugerir la idea de solidaridad de clase o implicar que el mundo podía ser transformado por ideales y emociones que trascendían a la enemistad de clase. No obstante, su intención original siguió siendo la misma. Aún creía que el socialismo era interés de toda la humanidad y que acabaría con las clases y privilegios; y, aunque estuviera motivado sobre todo por la opresión de la clase trabajadora, analizó el proceso de deshumanización y reificación también desde el punto de vista del capitalista.

La idea de recuperación del hombre de su propio yo está de hecho incluida en la alienación, que Marx siguió empleando: la alienación no es nada, sino un proceso por el que el hombre se ve privado de aquello que verdaderamente es, de su propia humanidad. Hablar en estos términos implica, por supuesto, que sabemos lo que el hombre es «verdaderamente», por oposición a lo que es empíricamente: el contenido de la naturaleza humana, concebida no como un conjunto de rasgos que puedan conocerse empíricamente, sino como un conjunto de exigencias que deben ser satisfechas a fin de hacer verdaderamente humanos a los hombres. Sin este *standard*, por vago que sea, la «alienación» carece de significado. Por ello, cuando Marx utiliza este término presupone, expresamente o no, una norma de humanidad prehistórica o no histórica. Sin embargo, ésta no es una colección de cualidades permanentes e inmutables pertenecientes a un ideal arbitrario, sino una concepción de las condiciones de desarrollo que permiten al hombre desplegar al máximo sus facultades creativas, no obstaculizado por las necesidades materiales. El cumplimiento de la humanidad no es, para Marx, cuestión de alcanzar una perfección ideal o imaginaria, sino de liberar para siempre al hombre de las condiciones que dificultan su desarrollo y le hacen esclavo de sus propias obras. La idea de libertad de la alienación, y también la de alienación, exige un juicio de valor preliminar y una idea de lo que significa «humanidad».

El término «alienación» aparece aún con frecuencia en los *Grundrisse* (1857-1858), pero es menos común en los escritos posteriores de Marx, y rara vez usado en *El Capital*. Sin embargo, éste es un cambio de lenguaje y no de contenido; el proceso por el que el trabajo del hombre y sus productos se vuelven extraños a él es

descrito en *El Capital* en términos que muestran claramente que Marx tiene presente el mismo fenómeno desarrollado en los Manuscritos.

Es importante señalar, en la inicial crítica de Marx a Hegel, que en ningún momento intentó identificar alienación con exteriorización, es decir, con el proceso de trabajo por el que la fuerza y habilidad humanas se convierten en nuevos productos. Obviamente, sería absurdo abolir la alienación en este sentido, pues en todas las circunstancias imaginables los hombres tienen que aplicar energía a producir las cosas que necesitan. Como hemos visto, Hegel identificó alienación con exteriorización, por lo que sólo podía concebir la reconciliación final del hombre con el mundo aboliendo la objetividad del objeto. Sin embargo, para Marx, el hecho de que las personas «objetiven» sus fuerzas no significa que se vuelvan más pobres cuanto más producen; al contrario, el trabajo es en sí una afirmación y no una negación de la humanidad, siendo la principal forma del proceso infinito de autocreación del hombre. Sólo en una sociedad regida por la propiedad privada y la división del trabajo la actividad productiva es una fuente de miseria y deshumanización, y el trabajo destruye al trabajador en vez de enriquecerlo. Cuando el trabajo alienado sea abolido, las personas continuarán exteriorizando y «objetivando» sus fuerzas, pero serán capaces de asimilar la obra de sus manos como expresión de su capacidad colectiva.

Una vez más no parece haber contradicción entre el elogio del joven Marx de la autoafirmación que un trabajador disfruta o puede disfrutar, y el argumento del tercer volumen de *El Capital* de que el progreso futuro consistirá en la reducción gradual del trabajo necesario, es decir, el trabajo implícito en la satisfacción de las necesidades físicas elementales. El tiempo así ahorrado no ha de emplearse en el ocio, sino en la libre actividad creativa, el trabajo serio y absorbente que para Max tipificaba la labor del artista. El hombre continuaría afirmando su humanidad en la forma de trabajo, pero emplearía cada vez menos tiempos en producir alimento, vestido y mobiliario y más en los productos del arte y de la ciencia.

Hay también razones para pensar que Marx siguió manteniendo la idea expresada en 1844 de que el hombre no conoce a la naturaleza como es en sí, sino a través de un sistema de necesidades socialmente creado. En una de sus últimas obras, un comentario (escrito en 1880) sobre el manual de economía política de Adolph Wagner, afirma que el hombre considera al mundo externo como un medio para satisfacer sus necesidades y no como un mero ob-

jeto de contemplación, y que los rasgos que percibe en él y encarna en el lenguaje, en otras palabras, todas sus categorías conceptuales, están relacionadas con sus necesidades prácticas. Parece claro a partir de aquí que Marx nunca aceptó la idea de que el mundo en sí se refleja simplemente en la mente humana y que las imágenes halladas son transformadas entonces en conceptos abstractos.

Por otra parte, puede afirmarse que la idea romántica del hombre que se vuelve a unir a la naturaleza no aparece en los escritos de Marx posteriores a 1844, y del texto de los *Grundrisse* puede deducirse que cambió hacia un punto de vista utilitario o similar. En una de sus muchas descripciones (como las de *El Manifiesto Comunista* o *El Capital*) del tremendo papel que ha desempeñado el capitalismo en el progreso de la civilización, dice que el capital hizo posible por vez primera que los hombres «asimilaran» la naturaleza de forma universal, es decir, la trataran como un objeto de uso y no de idolatría. Pero aquí es también difícil hablar de un auténtico cambio de opinión. Marx no compartía la idolátrica visión de la naturaleza por cuya destrucción condenaba al capitalismo, o consideraba el mundo en su estado primigenio y natural como digno de adoración por el hombre. Creía que el hombre percibe y organiza el mundo de acuerdo con sus necesidades, y que a medida que la humanidad progresa se humaniza la naturaleza, se vuelve más obediente y menos incalculable. La expresión de su idea pudo haber cambiado, pero no la idea en sí.

Como ya hemos dicho, la publicación de los *Grundrisse* sirvió en gran medida para refutar a aquellos que defendían la existencia de una significativa discontinuidad en las ideas de Marx. En particular, se puso de manifiesto que su teoría del valor y del dinero se combinaba armoniosamente con su concepto de alienación. Sin duda se sintetizan aquí dos diferentes tradiciones: la de Hegel y la de los economistas ingleses clásicos, cuyo estudio inició Marx estando aún en París. De hecho fue uno de sus mayores logros expresar la teoría de la alienación, derivada de Bauer, Feuerbach y Hess, en categorías conceptuales adoptadas, con modificaciones sustanciales de Ricardo.

2. *La tradición económica clásica y la teoría del valor*

La teoría del valor, que es el núcleo de *El Capital*, tiene una historia que se remonta hasta la época de Aristóteles. Su interés era tanto teórico como práctico. La cuestión teórica es: dado que

los bienes se intercambian entre sí a una determinada escala, debe existir alguna propiedad que les haga cuantitativamente comparables, a pesar de todas sus diferencias de calidad; ¿cuál es entonces el rasgo común que reduce la multiplicidad de las cosas a una sola medida? La cuestión práctica, que fue muy discutida en la Edad Media, es la del «justo precio». Aunque expresada en términos normativos —¿cómo determinar el justo precio de un determinado artículo?— se trata de la misma cuestión referente a cómo definir las condiciones de «intercambio equivalente», en el que el comprador paga el precio que el vendedor está «realmente» legitimado a cobrar. Esto estaba directamente relacionado con otra cuestión básica frecuentemente planteada por los teólogos, moralistas y escritores políticos: ¿era legal prestar dinero a interés y, si lo era, por qué razón? Claramente, las cuestiones del «justo precio» y del interés sólo podían responderse determinando qué constituía el valor «real» de una mercancía y cómo podía medirse éste.

La idea de que el valor de un artículo ha de medirse por la cantidad de trabajo necesario para su producción fue adelantada por diversos pensadores antes del siglo XVIII. Marx, que había hecho un minucioso estudio del problema, tomó como punto de partida de su propia teoría dos obras clásicas a las que consideraba como el fundamento de la ciencia económica: la *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), de Adam Smith, y los *Principios de la economía política y la tributación,* de Ricardo (1817).

La obra principal de Smith está dedicada, *inter alia,* a la cuestión de cómo aumenta la riqueza nacional y cómo puede medirse objetivamente, independientemente de las fluctuaciones de los precios. Suponiendo que el aumento de la riqueza era deseable, intentó probar que la intervención del estado en la producción y el comercio sólo podía impedir su crecimiento. Distinguió entre trabajo productivo y no productivo, incluyendo en el primero no sólo el trabajo agrícola (como hacían los fisiócratas), sino todas las ocupaciones que implicaban la preparación de los objetos materiales para fines útiles —i. e., excluyendo los servicios, la administración, las actividades políticas e intelectuales, etc.— y que producían «plusvalías» que podían utilizarse de nuevo en la producción. La cuestión de cómo medir el valor de un producto dependía, en opinión de Smith, de la forma de calcular el producto nacional. Distinguió así entre el valor de uso de un objeto, es decir, su facultad para satisfacer una necesidad humana, de su valor de cambio, que era el verdadero objeto de la economía; pues era obvio que algunos obje-

tos, como el aire, eran de gran utilidad, pero no eran objetos de cambio, mientras que otros, a pesar de tener un uso muy escaso, alcanzaban enormes precios.

Sin embargo, proseguía Smith, el valor de cambio no es lo mismo que el precio real de una mercancía; al contrario, es necesario hallar en qué condiciones el precio se corresponde con el valor «real», y cuáles son las causas que provocan su variación con respecto a éste. El valor «real» o natural de un artículo se mide por la cantidad de trabajo que ha llevado su producción; éste era al menos el caso de las sociedades más primitivas, en las que los bienes se intercambiaban sobre la base del tiempo de trabajo, por ejemplo el tiempo necesario para cobrar una pieza de caza. Sin embargo, en las sociedades modernas, junto al trabajo entraban en juego otros factores, como el capital y la tierra; así, el valor o «precio natural» de un producto incluye la remuneración del trabajador, el retorno del capital utilizado y un elemento de renta. La distribución de beneficios entre capitalistas, terratenientes y trabajadores está entonces de acuerdo con la naturaleza. El aumento de riqueza tiene un interés general para todas las clases implicadas en la producción: Smith no creía que los salarios tuvieran que gravitar hacia el nivel de subsistencia, como Malthus y, al menos durante cierto tiempo, el propio Marx afirmaron después. Es posible en interés de todos que los precios de mercado estén lo más cerca posible de los «naturales», y el propio mercado asegura automáticamente que tenderán a este nivel a pesar de las fluctuaciones; la regulación artificial del mercado por acción de la administración tiene más probabilidades de perjudicar que de ayudar a éste. El mercado también proporciona una medida común para las formas desiguales de trabajo humano, que deben ser remuneradas no sólo sobre una base temporal, sino según la complejidad de la tarea y la destreza puesta en ella.

Smith no indicó ninguna forma para poder calcular los precios «naturales» y los ingresos nacionales independendientemente de los precios de mercado. No obstante, su obra fue el primer intento por llegar a un completo sistema de categorías aplicables al análisis de la actividad económica, a partir de la premisa de que esta actividad obedece a leyes propias, independientes de la voluntad humana, y está regulada por la «mano invisible» del mercado. *La riqueza de las naciones* es uno de los documentos más importantes de la historia del liberalismo, a pesar de que Smith llegó a modificar en algunos aspectos su creencia en los automáticos efectos

favorables de la competencia y el mercado; además, no trazó una clara línea divisoria entre los aspectos económicos y morales.

Ricardo planteó cuestiones algo distintas a las de Smith, pero al menos durante un tiempo utilizó los mismos instrumentos de análisis. Estaba menos interesado en calcular la renta nacional que en descubrir la base de su distribución entre las diversas clases. Creía que en teoría el valor de las mercancías podía expresarse en términos de unidades de trabajo (considerando también a las máquinas como la suma de trabajo necesaria para su producción), pero reconoció que este cálculo era impracticable en relación a los procesos económicos a largo plazo. También percibió una contradicción entre la dependencia de los precios con respecto al trabajo y la tendencia a nivelarse de las tasas de beneficios en las diversas ramas de la producción; pues parece obvio que la cantidad de capital por unidad de trabajo varía en los diversos sectores de la industria, por lo que no puede haber una tasa de beneficio uniforme si los precios son proporcionados a la inversión de trabajo. En última instancia, la teoría del valor trabajo fue tan importante para Ricardo como después lo fue para Marx.

Ricardo vio, mucho más claramente que Smith, el conflicto de intereses entre capitalistas y asalariados. Reconoció que el progreso técnico podía dar lugar a un descenso del empleo y reducir con ello los ingresos totales de los trabajadores. También fue proclive a adoptar la idea de Malthus de que los salarios tienden a descender hasta el nivel de subsistencia, pues de otra forma los trabajadores tendrían más hijos, aumentaría la oferta de trabajo y descenderían de nuevo los salarios.

Marx consideró a las obras de los economistas ingleses clásicos como un modelo de análisis objetivo, que se proponía descubrir los mecanismos reales de la vida social. Sin embargo, entendía que su doctrina estaba anclada en el liberalismo económico y la creencia de que era «natural» que los propietarios de tierra y capital fueran remunerados por su participación en la producción. Pero lo que le interesaba especialmente de Smith y Ricardo era su descripción de la interrelación entre los varios elementos del proceso de producción: inversión, crecimiento de la población, salarios, costes alimentarios, comercio exterior, etc. Los economistas clásicos creían, al igual que Hegel, que uno podía no comprender gran cosa de la sociedad humana observando las intenciones de las personas en sus relaciones individuales; las leyes que gobernaban su actuación no estaban creadas expresamente por nadie, pero eran éstas y no

los pensamientos de los hombres las que determinaban la conducta humana.

Sin embargo, Marx utilizó la teoría del valor de forma diferente a como lo habían hecho los economistas precedentes. En vez de interesarse por saber cómo estimar el producto nacional o cómo se distribuye éste, utilizó la teoría principalmente para investigar la naturaleza de la explotación en una sociedad basada en la propiedad privada.

Así, aparte de los dos puntos ya mencionados (el doble carácter del trabajo y la afirmación de que el asalariado no vende trabajo, sino fuerza de trabajo), la teoría del valor fue transformada por Marx en otros dos aspectos esenciales. En primer lugar, al contrario que Ricardo, pensó que el trabajo no era sólo la medida del valor, sino su fuente. En segundo lugar, mantuvo que el fenómeno del valor de cambio no era una parte natural e inseparable de la sociedad o la civilización, sino una forma histórica y transitoria de organización de la producción y el intercambio. Estos son los cuatro aspectos principales en los que Marx modificó la teoría clásica del valor.

Marx pasó muchos años rectificando, corrigiendo y completando su doctrina económica. Como ha demostrado Ernst Mandel, sus primeras notas de 1844-1845 indican que consideró errónea la teoría del valor de Ricardo porque dejaba de explicar la inadaptación de la oferta y la demanda y con ello las crisis económicas, y también porque era moralmente sospechosa, pues implicaba que el valor natural del trabajo humano se definía por el nivel de subsistencia.

Marx llegó a su propia formulación de la teoría del valor a través de varias etapas; aun sin poder seguirlas aquí, describiremos la teoría en la forma final que adopta en *El Capital*.

3. *La doble forma del valor y el doble carácter del trabajo*

Al principio de *El Capital* Marx observa que todo objeto útil puede ser considerado desde un punto de vista cualitativo o cuantitativo: podemos considerar o bien las propiedades que le hacen útil como pan, vestido, mueble, etc., o simplemente la cantidad de trabajo, de cualquier tipo, implícita en él. De esta forma, los productos humanos tienen un doble valor, o más bien dos tipos de valor inconmensurables: el valor de uso, las características que le permiten satisfacer necesidades humanas y el valor derivado

de la cantidad de tiempo de trabajo necesario para producirlos. Cuando se comparan mutuamente los artículos en el proceso de intercambio, sus valores adoptan la forma de valor de cambio. Los objetos útiles para un determinado fin adoptan así un valor de cambio abstracto, la cristalización del tiempo de trabajo independientemente de la diferencia entre una y otra forma de trabajo. Es sólo el trabajo en cuanto tal lo que constituye el valor de cambio. Los objetos que son útiles, pero no fabricados por el hombre (los recursos naturales, la fuerza del agua, la tierra virgen y los bosques) no *tienen* valor, aun cuando sí tienen un precio, cosa que Marx explica después en el contexto de la plusvalía.

Como valores de cambio, las cosas son cuantitativamente comparables en *términos de la cantidad de* tiempo *de* trabajo necesario para producirlas; pueden así formar *el* objeto de un intercambio en el que se reducen al aspecto homogéneo de tiempo de trabajo. Sin embargo, esto no *significa* el *tiempo* realmente empleado en producirlos: no *podría* suceder que *una* hogaza de pan costara el doble que otra simplemente porque el panadero es menos hábil o tiene un peor equipo y por ello tardó el doble en *hacerla*. Lo que nos interesa no es el trabajo real, sino el tiempo de trabajo socialmente necesario, definido como la cantidad media de trabajo necesario para producir un determinado artículo en una determinada etapa de la historia humana y del progreso técnico. Este tiempo de trabajo necesario es el *standard* cuantitativo de los valores relativos de las cosas que les permite ser compradas y vendidas a un determinado *precio*. Los bienes que tienen la misma cantidad de trabajo en este sentido tienen el mismo valor, aun siendo diferentes sus usos y cualidades físicas.

Parece obvio que la *posesión de* valor de uso es una condición necesaria, si bien no suficiente, de la posesión de valor de cambio: ningún producto puede ser cambiado, y convertirse así en una mercancía, en tanto no satisfaga alguna necesidad y sea adecuado para algo. Por decirlo de otra forma: una cosa no pasa a tener un valor de cambio sin asumir antes el carácter de mercancía, y no se convierte en mercancía sin antes entrar en el proceso de intercambio. El hombre ha venido haciendo cosas útiles desde el origen de la historia, pero hasta que no hubo un sistema de intercambio basado en el tiempo de trabajo homogéneo no hubieron mercancías ni valores de cambio. El valor de cambio no es una cualidad intrínseca de los objetos, sino que deriva de su participación en el proceso social de circulación e intercambio. Los productos se convierten en valores al ser *intercambiados* mutuamente.

La forma general del valor no nace, por el contrario, sino como obra conjunta del mundo de las mercancías. Una mercancía consigue expresión de valor general sólo porque al mismo tiempo todas las demás mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, hasta el punto de que cualquier especie nueva de mercancía que aparezca tiene que imitar este procedimiento. Así apunta el hecho de que la materialidad del valor de las mercancías, como es la «existencia meramente social» de esas cosas, no se puede expresar más que por medio de su relación social omnilateral y que, por lo tanto, su forma de valor tiene que ser forma socialmente válida. *(El Capital,* I, cap. I, 3C, I)*.

La forma de mercancía de los objetos es así efecto de un particular tipo de vínculo social, a saber, la situación en la que las personas ligadas en un intercambio se enfrentan mutuamente como propietarios privados,

cuyas *voluntades* habiten en aquellas cosas, de tal modo que cada uno de ellos no se apropie la mercancía ajena, sino de acuerdo con la voluntad del otro, o sea, sólo mediante un acto de voluntad común a ambos... Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores y valores de uso para sus no poseedores. Por eso han de pasar constantemente de unas manos a otras. Ahora bien, ese pasar de unas manos a otras es el cambio de las mercancías, y su cambio las relaciona unas con otras en cuanto valores y las realiza en cuanto valores. Así, pues, las mercancías se tienen que realizar como valores de cambio antes de poderse *realizar* como valores de uso. *(El Capital,* I, cap. II) **.

La calidad de las cosas que denominamos valor, que es desconocida a la naturaleza y conferida a ellas por las condiciones de la sociedad humana es la base, en la teoría de Marx, del doble carácter del trabajo humano. Por una parte, el trabajo es una actividad concreta de tipo específico, incluida en un determinado producto; por otra parte, es trabajo en general la simple expedición de fuerza de trabajo humana. Este trabajo abstracto y homogéneo es el verdadero creador del valor de cambio, mientras que el trabajo diferenciado crea el valor de uso. Al considerar la producción de mercancías, es decir, la producción para el intercambio, abstraemos nuestra atención de la diferencia entre la labor de un panadero y la de un tejedor o leñador, considerándolas como idénticas desde el punto de vista del ejercicio de fuerza de trabajo durante un tiempo que puede ser medido exactamente. De esta forma, las formas más complejas de trabajo se ven reducidas a trabajo *tout court,* o tiempo de trabajo. Gracias a esto es posible comparar e intercambiar los productos, y que un cambio de la productividad afecte a la cantidad total de valor de uso creado,

* Trad. esp. de Manuel Sacristán, en «OME-40», págs. 75-76.
** *Ibidem,* págs. 95-97.

pero no a la de valor de cambio. Cuando la tecnología mejora, la misma cantidad de esfuerzo produce *más* bienes, pero el valor de cada artículo sigue siendo el mismo. En cualquier etapa de desarrollo técnico, la sociedad produce la misma cantidad de valores en la misma cantidad de tiempo de trabajo.

Dado que todos los productos del trabajo manifiestan su valor sólo en el intercambio, es decir, en comparación con otros productos, cualquiera de ellos es igualmente adecuado como *standard* con el que medir a los demás. La aparición de un *standard* universal de valor en la forma de dinero fue posible gracias a la anterior existencia en las cosas de la cualidad abstracta creada en el proceso de intercambio. El hecho de que en el curso del tiempo los metales preciosos adquirieran una posición privilegiada como *standards* de valor se debió a sus propiedades físicas de uniformidad, divisibilidad, resistencia a la corrosión, etc., que les hicieron más adecuados que otras cosas anteriormente utilizadas como dinero, por ejemplo el ganado. El oro no es en sí diferente de cualquier *otra* mercancía como valor de cambio, y su valor deriva no de sus propiedades mágicas, sino de ser el producto de trabajo humano abstracto; tuvo primero que ser una mercancía igual que cualquier otra antes de ser elevado a la categoría de *standard* universal. Incluso en el dinero —considerado como *standard* de valor, como medio de pago, intercambio y acumulación— el valor de cambio se vuelve en cierto modo autónomo y se pierde de vista su origen en el trabajo. El hecho de que los productos del trabajo puedan ser apropiados en la forma de dinero crea la ilusión de que el dinero o el oro constituyen una intrínseca y original fuente de riqueza. Citando, en *El Capital,* las palabras del Timón de Shakespeare, que ya había utilizado en los Manuscritos de 1844, Marx observa: «Así como toda diferencia cualitativa entre las mercancías se extingue por medio del dinero, éste, como nivelador radical que es, abole todas las distinciones. Pero el dinero es en sí una mercancía, un objeto externo, susceptible de convertirse en propiedad privada de cualquier individuo. De esta forma, la fuerza social se convierte en la fuerza privada de las personas» (*ibidem,* cap. III, 3.ª).

Al considerar el valor de cambio en sí hacemos la ficticia suposición de que los bienes se intercambian según su valor. La creación de dinero, sin embargo, introduce el factor del precio, es decir, la cantidad de moneda por la que se intercambian otros artículos. Cuando el valor se convierte en precio, los bienes expresan su mutua relación cuantitativa en la forma de una relación cuantitativa con el dinero. De esta forma es posible que el valor y el

precio diverjan, es decir, que los bienes sean intercambiados a un nivel inferior o superior que su valor expresado en términos de dinero.

Pero la forma precio no sólo permite la posibilidad de una incongruencia cuantitativa entre la magnitud de valor y el precio, esto es, entre la magnitud de valor y su propia expresión en dinero, sino que, además, puede contener una contradicción cualitativa tal que el precio deje de ser incluso expresión del valor, pese a que el dinero no es más que la forma de valor de las mercancías. Cosas que por sí mismas no son mercancías —por ejemplo, la conciencia moral, el honor, etc.— pueden resultar enajenables a cambio de dinero por sus poseedores, tomando así por su precio la forma de mercancías. Por lo tanto una cosa puede tener formalmente precio sin tener valor... Por otra parte, también la forma precio imaginaria —por ejemplo, el precio de la tierra no cultivada, la cual no tiene valor alguno porque no se ha materializado en ella ningún trabajo humano— puede recubrir una relación real de valor o alguna otra relación real deducida de ella *(El Capital*, I, cap. III, I) *.

La forma-dinero hace así posible, y de hecho produce, una incongruencia entre el valor y el precio que se supone expresa. Como Marx afirma en el volumen III de *El Capital*, la suma total de los precios de todo el producto social debe ser igual a la suma de sus valores; sin embargo, en una economía de mercancías esta ecuación no sólo permite sino presupone realmente la desigualdad en casos particulares, es decir los precios tienden a igualar a los valores, pero que fluctúan constantemente por debajo o por encima de ellos. El contraste entre valores y precios expresa la contradicción básica de la producción e intercambio capitalistas. Sin embargo, esta desigualdad no es la explicación del beneficio: el vender un artículo por encima de su valor no es el origen del beneficio, sino sólo el origen de una forma de él. El fenómeno del beneficio debe ser explicado sobre la base de que todas las mercancías son vendidas a su verdadero valor. Esto parece paradójico, pero, como Marx observa en *Salarios, precio y beneficio*, «es también una paradoja que la Tierra se mueva alrededor del Sol y que el agua esté compuesta de dos gases altamente inflamables. La verdad científica es siempre paradójica cuando es enjuiciada por la experiencia cotidiana, que sólo capta las apariencias erróneas de las cosas.»

4. *El fetichismo de la mercancía. La fuerza de trabajo como mercancía*

Sin embargo, antes de investigar sobre la fuente del beneficio, podemos indicar el efecto de la forma dinero en los procesos del

* Trad. cast. cit., págs. 113-114.

pensamiento humano. Ni el intercambio de mercancías ni la existencia de dinero es una condición suficiente de la producción capitalista, que exige además la libre venta de fuerza de trabajo y un sistema de producción que tiene por finalidad un aumento constante de valor de cambio. Sin embargo, la forma mercancía y dinero asumida por el objeto es la raíz de la ilusión particular que Marx denomina el fetichismo de la mercancía y que explica en gran parte la falsa conciencia de los seres humanos en relación a su existencia social.

La esencia del fetichismo de la mercancía consiste en que, al medir el resultado de la energía mediante el tiempo de trabajo, introducimos en los productos del trabajo la medida que originalmente se relaciona con el propio proceso vital. Así las mutuas relaciones de los seres humanos como permutantes de bienes adoptan la forma de relaciones entre objetos, como si estos últimos tuvieran cualidades misteriosas que les hicieran valiosos por sí mismos, o como si el valor fuera una propiedad natural y física de las cosas.

> Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; (...) a través de este quidproquo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles... La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en la que aquélla se expresa no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que brotan de ella. Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos. Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso. En éste los productos de la cabeza humana aparecen como figuras autónomas, dotadas de vida propia, con relaciones entre ellas y con los hombres *(El Capital,* I, cap. I, 4) *.

Este proceso por el que las relaciones sociales se disfrazan de cosas o relaciones entre cosas es la causa del fracaso del hombre en comprender la sociedad en la que vive. Al intercambiar los bienes por dinero, los hombres aceptan involuntariamente la posición de que sus propias cualidades, facultades y esfuerzos no les pertenecen a ellos, sino que son en cierto modo inherentes a los objetos que ellos han creado. De esta forma son víctimas de la deformación de conciencia denominada alienación, y más particularmente de reificación, que confiere una realidad objetiva a las relaciones sociales. Marx no usa ya el término «alienación», pero la descripción del

* Traducción castellana citada en págs. 82-83.

fenómeno es la misma que en sus obras anteriores, como también la analogía con la religión que debe a Feuerbach.

El fetichismo de la mercancía es así la incapacidad de los seres humanos para concebir sus propios productos como lo que son y su inconsciente consentimiento a verse esclavos de la fuerza humana en vez de dominarla. El fetichismo contiene en embrión todas las demás formas de alienación: la autonomía de las instituciones políticas que se vuelven instrumento de opresión, la autonomía de las creaciones del cerebro humano en la forma de fantasías religiosas, y en síntesis, la suma toda de las formas de esclavitud del hombre a sus propias obras. Todo progreso social —el desarrollo científico y la organización del trabajo, la mejora de la administración y la multiplicación de los productos útiles— se vuelven contra los hombres y se transforman en fuerzas casi naturales. Todo genuino avance sólo sirve para aumentar el sometimiento del hombre, como si fuera para confirmar la doctrina de Hegel de las contradicciones del progreso.

Sin embargo, la conciencia equivocada que cambia las relaciones sociales por relaciones entre cosas halla su expresión particular en un fenómeno típico del modo de producción capitalista, a saber, la reificación de la fuerza de trabajo, una situación en la que los seres humanos, sujetos reales, aparecen en el contexto del trabajo como mercancías compradas y vendidas en el mercado, según las reglas dictadas por la ley del valor.

Como hemos visto, los socialistas habían desprendido de la teoría del valor trabajo de Ricardo que la explotación consistía en la venta de trabajo a precio muy bajo, y que la causa de la injusticia social era este intercambio no equivalente entre el asalariado y el capitalista. Por ello, lo que había que hacer era reorganizar la producción y el intercambio sobre la base de la equivalencia, de forma que el trabajo fuese vendido a su verdadero valor.

A pesar de lo útil que este razonamiento pudiera ser para los fines de la agitación entre los trabajadores, Marx lo consideró bastante erróneo. En su opinión, la explotación no consistía en la venta del trabajo a un precio inferior a su valor. Para explicar los fenómenos del beneficio y la explotación era necesario partir del principio de intercambio equivalente en la circulación de mercancías, como también en la de una mercancía particular conocida como fuerza de trabajo. Porque —y esta es la piedra angular del análisis del capitalismo maduro realizado por Marx el trabajo asalariado se basa en la venta de fuerza de trabajo, y no de trabajo. El trabajo crea valor, pero en sí carece de valor. Para explicar esto, Marx

plantea la cuestión relativa al origen del beneficio capitalista. ¿Cómo es que el propietario de los medios de producción puede obtener más valor de cambio a partir de estos medios que el que invierte en todo el proceso de producción? ¿Cómo es que un hombre con dinero puede, simplemente por tenerlo, *multiplicarlo* mediante el préstamo a interés? ¿Por qué razón un terrateniente puede obtener legalmente una renta sin inversión de trabajo alguno por su parte? A simple vista *puede parecer* que el capital es una fuente autónoma de valor con una fuerza misteriosa de autorreproducción: de hecho esta es la base de la teoría de las tres fuentes independientes del valor, a saber, la tierra, el capital y el trabajo. Las teorías de este tipo se utilizan para justificar el sistema capitalista y sugerir que los capitalistas, terratenientes y trabajadores tienen un común interés de clase como productores. Sin embargo, se basan en una confusión de ideas, como la teoría de Condillac de que el valor aumenta por el propio proceso de intercambio. Es *cierto* que el excedente del valor de una mercancía en relación al coste de producirla sólo se expresa en la circulación, en el acto de intercambio, y esto ha dado lugar al error de que éste se origina en el acto de intercambio. Sin embargo, el valor, siendo exclusivamente el efecto de la obra de producción, no puede aumentar mediante simples operaciones comerciales. Algunos socialistas han afirmado que un comerciante que compra barato y vende caro es, de hecho, un estafador, y que todo este beneficio desaparecería en condiciones de intercambio equivalente. Pero en realidad el beneficio puede existir incluso bajo condiciones de intercambio estrictamente equivalente: no surge de la circulación, a pesar de que sólo se *manifiesta* cuando se intercambian los bienes. Un hombre con dinero puede multiplicarlo gracias al hecho de que hay en el mercado una particular mercancía cuyo valor de uso es una fuente de valor, y que crea valor de cambio en cuanto se realiza su valor de uso, es decir, en el proceso de consumo. Esta mercancía es la fuerza de trabajo o capacidad de trabajo, «el agregado de aquellas facultades físicas y mentales de un ser humano que éste actúa cuando produce un valor de uso de cualquier tipo» (*El Capital*, I, cap. IV, 3). El trabajo asalariado es la venta de la fuerza de trabajo por un determinado tiempo. Para que tenga lugar este intercambio debe haber una clase de asalariados que sean libres en un doble sentido: legalmente libres para disponer de su fuerza de trabajo y para venderla a quien quieran, y también libres de la propiedad de los medios de producción, es decir sin poseer nada más que su fuerza de trabajo y verse consiguientemente forzados a venderla. Esta situación, en la que el asalariado libre vende su

fuerza de trabajo al propietario de los instrumentos de producción, es el rasgo característico del capitalismo. El capitalismo es un sistema que tiene un comienzo en la historia y tendrá también un final, pero mientras ha supuesto una auténtica revolución de todo el proceso histórico.

El valor de la fuerza de trabajo está determinado de la misma forma que el de cualquier otra mercancía, por la cantidad de tiempo de trabajo necesario para reproducirla. La reproducción de la fuerza de trabajo consiste en mantener al trabajador en una situación en la que sea capaz de trabajar y de crear una nueva generación de productores no propietarios. En otras palabras, el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los productos necesarios para mantener al trabajador y a sus hijos vivos y sanos. En consecuencia, la venta de fuerza de trabajo es un intercambio equivalente cuando el asalariado recibe, a cambio, una cantidad igual al coste de su subsistencia. Esta cantidad no está determinada exclusivamente por el mínimo fisiológico, sino también por necesidades que varían históricamente; empero, el mínimo fisiológico constituye el límite inferior de los salarios. Por ello, los socialistas utópicos se equivocan al decir que la explotación *surge del hecho de que el trabajador* vende su fuerza de trabajo a un valor inferior. En tanto su salario le permita mantenerse vivo, el trabajador no ha vendido su trabajo por menos de su valor; el intercambio es equivalente.

Sin embargo, esto no significa que no exista la explotación. Al contrario, es más importante de lo que pensaban los utopistas, pero se debe no a un intercambio no equivalente entre vendedor y comprador de fuerza de trabajo, sino al hecho de que a un cierto nivel tecnológico la aplicación de fuerza de trabajo puede crear valores de cambio muy superiores a los valores de los productos necesarios para mantenerla. O, dicho de otra manera, el día de trabajo puede ser mucho más largo de lo que sería necesario para producir las mercancías que permiten estar en activo al trabajador. El valor de uso de la fuerza de trabajo consiste en el hecho de que crea un valor de cambio mayor que el que posee. Al igual que en cualquier compra, el vendedor de fuerza de trabajo entrega su valor de uso, que cede al capitalista en compensación por su valor de cambio. El propietario de los medios de producción paga el valor de un día de trabajo y adquiere el derecho a utilizar la fuerza de trabajo del trabajador durante las veinticuatro horas. El excedente de valor así creado sobre el coste de mantenimiento del trabajador es «plusvalía», y ésta se adquiere por el capitalista incluso en condiciones de intercambio equivalente. Si la mitad del día del trabajador co-

rresponde al valor de los productos necesarios para reproducir su fuerza de trabajo, la otra mitad es trabajo no pagado, es decir, el consumo de fuerza de trabajo (pues el trabajo *es* el consumo) que crea la plusvalía adquirida por el propietario de los medios de producción. Esto explica cómo la explotación puede ser consistente con el intercambio equivalente, y también por qué debe haber necesariamente una lucha de clases contra la explotación, una lucha que no puede ganarse simplemente subiendo los salarios, sino sólo aboliendo todo el sistema de trabajo asalariado.

El capitalista no hace sino afirmar su derecho de comprador *cuando* intenta alargar todo lo posible la jornada de trabajo y convertir, si lo consigue, una jornada de trabajo en lo que antes eran dos. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida *en este caso* impone un límite a su consumo por el comprador, y el trabajador afirma su derecho de vendedor cuando pretende limitar la jornada de trabajo a una determinada magnitud normal. *Así hay*, pues, una antinomía, derecho contra derecho, sellados ambos igualmente por la ley del intercambio mercantil. Y entre dos derechos lo que decide es la violencia. Así en la historia de la *producción capitalista* la regulación de la jornada de trabajo, se presenta como lucha en torno a los límites de la jornada de trabajo, lucha entre el capitalista global, esto es, la clase de los capitalistas, y el trabajador global, la clase obrera (*El Capital*, VIII, I) *.

El sistema de trabajo asalariado, en el que el capitalista compra la fuerza de trabajo durante el tiempo en que éste se ejerce, oscurece la división del día de trabajo necesario para reproducir la fuerza de trabajo y el trabajo extra y no remunerado que crea plusvalía. Aparentemente, el empresario paga por todo el trabajo del trabajador, pero de hecho no lo hace; la situación es la inversa de la que se produce en régimen de esclavitud, en la que esclavo parece estar trabajando para su amo, cuando, de hecho, parte de su día de trabajo lo dedica a producir los valores necesarios para su propio mantenimiento. Por otra parte, en condiciones regulares de servidumbre, el trabajo del siervo para su señor y para su propio beneficio están claramente distinguidos en el tiempo, y está claro qué parte de su trabajo no es remunerada. El tiempo de trabajo no pagado del asalariado se oculta bajo el proceso homogéneo de producción, y es necesario analizar la situación para descubrir la fuente de la plusvalía. El capitalista gasta una cierta suma en los salarios de los trabajadores, y los valores creados por encima de esta suma se transforman en beneficio, que, no obstante, sólo se hace real en la circulación de mercancías. La suma total de estas plusvalías

* Trad. cast. cit. «OME-40», págs. 255-256.

es denominada «plusvalía absoluta»; la relación entre ésta y la cantidad total de capital invertido en salarios por el empresario se denomina «plusvalía relativa».

5. *La alienación del trabajo y de su producto*

La única y exclusiva fuente de valor es entonces el trabajo productivo, la elaboración de objetos materiales que satisfacen necesidades humanas. Todas las formas secundarias de capital —la de los comerciantes, banqueros y terratenientes— se utilizan para la adquisición de plusvalía, pero no desempeñan parte alguna en su producción. «El capital industrial es la única forma de existencia del capital en la que la función de éste consiste no sólo en la apropiación de plusvalía, sino también en su creación» (*El Capital,* II, capítulo I, 4). El capital industrial incluye la organización del transporte. «Las industrias reales del transporte y el envío pueden ser, y de hecho son, ramas industriales completamente distintas del comercio; y las mercancías comprables y vendibles pueden almacenarse en muelles o en otros edificios públicos, cargando terceras personas el precio del almacenaje al comerciante, en tanto éste tiene que adelantarlo... El propietario de la compañía de transportes, el director ferroviario y naviero no son «comerciantes» (*ibidem,* III, capítulo XVII). El transporte y almacenaje son, por tanto, parte de la producción; pero ninguna actividad comercial, es decir, ningún acto de intercambio, puede prestar un valor adicional a las mercancías. Sólo la elaboración o transporte de las mercancías por el trabajador, o también por el campesino, crean nuevos valores de cambio y aumentan la suma total de valor a disposición de la comunidad.

Hemos así descubierto el vínculo social en el que se basa todo el edificio de la producción capitalista, a saber, el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo. El hecho de que la fuerza de trabajo sea una mercancía significa que el hombre actúa como cosa, que sus cualidades y capacidades personales son compradas y vendidas como cualquier otra mercancía; sus cerebros y músculos, su energía física y facultades creativas se reducen así a un estado en el que sólo el valor de cambio cuenta para algo. Esta reificación, la conversión de la persona en cosa, es la medida de la degradación humana bajo el capitalismo. En esta parte de *El Capital* Marx vuelve a las ideas que había formulado en 1843, cuando vio en la clase trabajadora el epítome de la deshumanización y también la encar-

nación de la esperanza de una humanidad restaurada. En el primer capítulo de *Trabajo asalariado y capital* (1849), escribió: «El ejercicio de la fuerza de trabajo, el trabajo, es la propia actividad vital del trabajador, la manifestación de su propia vida. Y esta actividad vital la vende a otra persona, a fin de garantizar los medios necesarios de subsistencia. De esta forma, su actividad vital sólo es para él un medio que le permite vivir. Trabaja a fin de vivir.» Igualmente, en *El Capital:*

«Los medios de producción se convertían en seguida en medios de absorción del trabajo ajeno. Ya no es el trabajador el que aplica los medios de producción, sino los medios de producción los que utilizan al trabajador. En vez de ser consumidos por él como elementos materiales de su actividad productiva, son ellos los que lo consumen como fermento de su propio proceso vital; y el proceso productivo del capital consiste simplemente en el movimiento de éste como valor que se valoriza a sí mismo» *(El Capital,* I, IX).

En los volúmenes I y III de *El Capital* Marx vuelve una y otra vez al tema de la alienación del trabajo —el proceso vital productivo no es nada para el trabajador, excepto un medio para mantenerse a sí mismo— y la alienación de los frutos del trabajo: la objetivación de la energía del trabajador, creando plusvalías para los demás, es para él sólo el medio de perpetuar su propia pobreza y deshumanización.

Las relaciones de capital... sitúan al trabajador en una condición de extrema indiferencia, aislamiento y alienación hacia los medios de realización de su trabajo... El trabajador contempla la *naturaleza* social de su trabajo, y su unión a la fuerza de los demás para un fin común, como si fuera a una fuerza extraña; la condición de que esta unión se produzca es la propiedad privada, cuyo despilfarro le sería totalmente indiferente si no se viera forzado a economizar con él *(El Capital,* III, cap. V, I).

La producción *capitalista* es en sí indiferente al particular valor de uso y a los particulares rasgos distintivos de cualesquiera mercancía que produce. En toda esfera de producción sólo se interesa en producir plusvalía, y en apropiarse de una cierta cantidad de trabajo no remunerado incorporado en el producto de trabajo. Y está también en la naturaleza del trabajo *asalariado* subordinado al capital que *éste* deba ser indiferente al carácter específico de su trabajo y deba someterse a ser transformado de acuerdo con las exigencias de capital y de ser transferido de una esfera de la producción a otra *(ibid.,* cap. X).

El capitalismo separa el producto del trabajo del propio trabajo, las condiciones objetivas del proceso productivo de la subjetividad humana. El trabajador crea valores, pero no tiene forma de apro-

* Trad. cast. cit. pág. 335.

vecharse de éstos para sí o de enriquecer su vida apropiándose de ellos como valores de uso.

Como... su propio trabajo le está enajenado, es apropiado por el capitalista e incorporado al capital, ese trabajo se objetiva constantemente durante el proceso en producto ajeno. Como el proceso de producción es al mismo tiempo proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista, el producto del trabajo se convierte constantemente no sólo en mercancía, sino también en capital, valor que absorbe la fuerza creadora de valor, medios de vida que compran personas, *medios de producción que utilizan al productor. Por eso* el trabajador mismo produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que lo domina y lo explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuente de riqueza subjetiva, separada de sus propios medios de objetivación y realización, abstracta, existente en la mera corporeidad del trabajador, en suma, produce el trabajador como asalariado. Esta constante reproducción o eternización del trabajador es *sine qua non* de la producción capitalista (*El Capital,* I, cap. XXI) *.

De esta forma, las funciones vitales del trabajador las realiza éste fuera del proceso de producción, y sólo pertenece a sí mismo cuando no trabaja; como trabajador pertenece al capitalista y actúa sólo como vivo reproductor de capital. Esto se corresponde precisamente con la descripción efectuada por Marx en los Manuscritos de París. Incluso el consumo individual del trabajador, aunque está motivado por sus necesidades privadas, es, desde el punto de vista del proceso económico, *una parte de la actividad de reproducir su* fuerza de trabajo, como la de engrasar una rueda o suministrar carbón a una máquina de vapor. «El trabajador existe para satisfacer las necesidades de autoexpansión de los valores existentes, en vez de, al contrario, existir la riqueza material para satisfacer las necesidades del desarrollo del trabajador. Al igual que en la religión, el hombre está gobernado por una emanación de su propio cerebro, en la producción capitalista está gobernado por la obra de sus propias manos» (*El Capital,* I, cap. XXIII). Dado que la plusvalía sólo tiene por objeto aumentar la masa de capital existente, el trabajo no confiere tipo alguno de propiedad. El derecho de propiedad se *convierte en su opuesto: para el capitalista pasa* a ser el derecho a apropiarse de valores creados por los demás, mientras que para el trabajador significa que su producto no le pertenece a él. En consecuencia, la relación de intercambio es meramente ilusoria.

En la situación del trabajador se observa en su forma más

* Trad. cast. cit., «OME-41», pág. 212.

patente la esclavización del hombre por sus propias obras y por el progreso técnico.

La maquinaria, *considerada en sí misma*, abrevia el tiempo de trabajo, mientras que, aplicada de modo capitalista, prolonga la jornada de trabajo; y facilita por sí misma el trabajo, mientras que, aplicada de modo capitalista, aumenta su intensidad; y es por sí misma una victoria del hombre sobre la fuerza de la naturaleza, mientras que, aplicada de modo capitalista, somete al hombre por medio de la naturaleza; y aumenta por sí misma la riqueza del productor, mientras *que*, aplicada de modo capitalista, lo empobrece (*El Capital*, I, cap. XIII, 6) *.

El efecto de disociar el trabajo humano de la propiedad, y de crear una situación en la que la vida personal del trabajador es externa a su trabajo, es que el proceso social de producción no puede tomar la forma de una comunidad. La propia cooperación está alienada con respecto a los productores cooperantes: se presenta a ellos como una forma de compulsión, no aliviando su mutuo aislamiento, sino intensificándolo. «La conducta de los hombres en el proceso social de la producción es puramente atomista, por lo que sus relaciones mutuas en el proceso de producción asumen un carácter material independiente de su control y de su acción individual consciente. La principal manifestación de esto es que los productos en general adoptan la forma de mercancías» (*El Capital,* I, Cap. II). Aquí Marx repite una vez más una idea de los Manuscritos. La alienación del trabajo es la fuente de la forma de mercancía de la producción, y no al revés; por la misma razón es la fuente del capital, es decir del valor que aumenta por la plusvalía gracias a la compra de fuerza de trabajo.

6. *La alienación del proceso de socialización*

El carácter social del trabajo bajo las condiciones capitalistas es sólo aparente; es un proceso tecnológico, no humano, y no hace nada por vencer el aislamiento de los trabajadores.

La conexión entre sus trabajos se les presenta idealmente como plan y prácticamente como autoridad del capitalista, como poder de una voluntad *ajena* que somete la actividad de los trabajadores a su ajena finalidad... Los trabajadores son, en cuanto personas independientes, hombres aislados que entran en una relación con un mismo capital, pero no entre ellos. Su cooperación no empieza sino en el proceso de trabajo, pero en el proceso de trabajo han dejado ya de pertenecerse a sí mismos. Al entrar en el proceso de trabajo quedan incorporados al capital. En cuanto cooperadores, en cuanto miembros de un orga-

* Trad. cast. cit., «OME-41», pág. 76.

nismo activo trabajador, no son *ellos mismos más que un particular modo de* existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el trabajador como trabajador social es, por lo tanto, fuerza productiva del capital (*El Capital,* I, capítulo XI) *.

Así, pues, la característica y función esencial del capitalismo, que consiste en el intercambio de capital variable (es decir, de capital utilizado para pagar a los empleados) por fuerza de trabajo de seres humanos, es la verdadera causa de que los productores sean convertidos en cosas y no puedan formar una comunidad humana; su comunidad asume exclusivamente la forma de cooperación forzosa entre elementos de su vida personal que ya se han vendido en la forma de fuerza de trabajo, y no son ya de su propiedad. «Es un resultado de la división del trabajo en las manufacturas que el trabajador se enfrenta con las potencias intelectuales [*Potenzen*] del proceso material de producción como propiedad de otro y como fuerza a la que está subyugado» (*El Capital,* I, cap. XII, 5). Todo lo que contribuye a aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza contribuye igualmente, bajo las condiciones especiales del trabajo asalariado, a destruir al propio productor; esto se aplica tanto al progreso técnico como a la creciente división del trabajo.

La división manufacturera del trabajo... no sólo desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista, en vez de para el trabajador, sino que además lo hace mediante el anquilosamiento del trabajador individual. Produce nuevas condiciones de dominio del capital sobre el trabajo. Por eso, si, por una parte, aparece como progreso histórico y momento evolutivo imprescindible del proceso económico de formación de la sociedad, por otro aparece como un medio de explotación civilizada y sutil (*El Capital,* I, XII, 5) **.

El sujeto es el autómata mismo, y los trabajadores están simplemente coordinados, como órganos conscientes, con sus órganos inconscientes, y subordinados con éstos a la misma fuerza motora central... La misma facilitación del trabajo se convierte en medio de tortura, porque la máquina no libra al trabajador del trabajo, sino del contenido del trabajo... El trabajador no aplica él la condición de trabajo, sino que, a la inversa, la condición de trabajo utiliza al trabajador... Por su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso de trabajo mismo, como capital, como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva (*El Capital,* I, XIII, 4) ***.

La división del trabajo se convierte en una fragmentación del propio hombre, esclavo de por vida a actividades parciales cuya función de crear valores de uso no tiene ningún interés para él, pues la finalidad subjetiva de su trabajo no es producir artículos útiles,

* *Ibidem,* págs. 357-359.
** Trad. cast. cit., «OME-40», pág. 392.
*** Trad. cast. cit., «OME-41», págs. 52 y 56.

sino satisfacer sus propias necesidades elementales. De hecho, el sistema capitalista prefiere un trabajador estúpido y mecanizado carente de facultades que vayan más allá de la capacidad para realizar la tarea que se le ha impuesto.

Pero no es sólo el trabajador el que se convierte en un instrumento para el aumento del capital; lo mismo sucede con la persona del capitalista. En el prefacio a su obra, Marx dice que se interesa por los seres humanos sólo como personificaciones de categorías económicas, encarnaciones de determinadas relaciones e intereses de clase. Este es, por supuesto, un simple principio metodológico, que excluye la psicología del análisis económico y examina, no los motivos de las acciones, sino las leyes que las gobiernan y que, al igual que las de la ciencia natural, no dependen de las intenciones de nadie. Pero este enfoque es sólo posible porque la situación de hecho es tal que los motivos de los capitalistas individuales son sólo manifestaciones de la tendencia del capital a multiplicarse, de forma que el capitalista como tal no es literalmente nada, sino una encarnación de capital sin cualidades subjetivas o humanas. «Como capitalista, es sólo capital personificado. Su alma es el alma del capital. Pero el capital sólo tiene un impulso vital, la tendencia a crear valor y plusvalía y a hacer absorber a su factor constante, los medios de producción, la mayor cantidad posible de trabajo extra. El capital es trabajo muerto que, al igual que los vampiros, sólo vive de chupar trabajo vivo, y cuanto más vivo, más trabajo chupa» (*El Capital*, I, cap. VIII, I). «La libre competencia determina las leyes inherentes de la producción capitalista, en la forma de leyes coercitivas externas que tienen poder sobre todo capitalista individual» (*ibidem*). En el proceso de producción, el trabajador y el capitalista son representantes vivos del capital variable y el capital constante, respectivamente, y esto hace que se comporten de una determinada manera. Por la misma razón, los reformistas utópicos se equivocan al pensar que el sistema capitalista puede cambiarse apelando a la buena voluntad o a los sentimientos humanitarios de los explotadores. El carácter e intenciones personales del capitalista no juegan ningún papel en el proceso económico; éste está sometido a una fuerza que inexorablemente moldea sus fines, al menos en todos los casos en los que afecta a una acción socialmente significativa. En la producción capitalista ni el trabajador ni el capitalista son seres humanos: sus características personales han desaparecido de ellos. Así, cuando la conciencia de clase del proletariado evolucione de la conciencia de la pobreza a una conciencia revolucionaria y al sentido de su

misión histórica de destruir al capitalismo, por este mismo hecho el trabajador volverá a ser de nuevo un ser humano, despojándose del dominio del valor de cambio que le convirtió en un mero objeto. En cuanto a los capitalistas, no pueden como clase levantar sus brazos contra su propia deshumanización, pues se gozan en ella y en la riqueza y poder que trae consigo. Así, al igual que ambas partes están igualmente deshumanizadas, sólo el asalariado se ve impulsado por su situación a la protesta y a la lucha social.

Como puede verse entonces, para Marx no es la pobreza, sino la pérdida de la subjetividad humana el rasgo esencial de la producción capitalista. La pobreza se ha conocido a lo largo de toda la historia, pero la conciencia de la pobreza e incluso la revuelta contra ella no son suficientes para restaurar la subjetividad del hombre y hacerle de nuevo miembro de una comunidad humana. El movimiento socialista no nace de la pobreza, sino del antagonismo de clase que despierta una conciencia revolucionaria en el proletariado. La oposición entre capitalismo y socialismo es esencial y originalmente la oposición entre un mundo en el que los seres humanos están degradados a cosas y un mundo en el que recuperan su subjetividad.

7. *El empobrecimiento de la clase trabajadora*

La ley que gobierna la venta de fuerza de trabajo no parece suponer de por sí que los trabajadores seguirán siendo pobres o se harán más pobres. Si éstos venden su fuerza de trabajo a su verdadero valor —y no hay nada en el capitalismo que obligue a esto— podría parecer que su *standard* de vida podría mantenerse o incluso mejorar, en tanto este valor está parcialmente determinado por necesidades no fisiológicas que varían de una a otra etapa de la historia. Pero de hecho los trabajadores se empobrecen cada vez más a causa de la acumulación de capital. Además, su empobrecimiento no es sólo relativo, suponiendo una participación proporcionalmente menor de valores socialmente creados, sino también absoluto: la clase trabajadora o recibe una disminuyente suma total de valores o en cualquier caso se degrada en la escala social.

Todos los métodos de intensificación de la fuerza productiva social del trabajo se realizan a costa del trabajador individual; todos los medios del desarrollo de la producción se convierten en medios de dominio y explotación del productor, mutilan al trabajador haciendo de él un hombre parcial, lo envilecen rebajándolo a adminículo de la máquina, aniquilan, al mismo tiempo que

el tormento de su trabajo, el contenido de este mismo, le enajenan las potencias intelectuales del proceso de trabajo en la misma medida en que la ciencia se incorpora a ese proceso como potencia autónoma; degradan las condiciones en las que trabaja el obrero, someten a éste durante el proceso de trabajo al despotismo más mezquinamente odioso, convierten el tiempo de su vida en tiempo de trabajo, arrojan a su mujer y a su hijo bajo la rueda de Chaganat del capital. Pero todos los métodos de producción de plusvalía son al mismo tiempo métodos de acumulación y, recíprocamente, toda expansión de la acumulación se convierte en medio de desarrollo de aquellos métodos. Se sigue de ello que, en la medida en que se acumula capital, la situación del trabajador tiene que empeorar, cualquiera que sea su pago, bajo o alto. Por último, la ley que mantiene siempre en equilibrio la sobrepoblación relativa, o ejército industrial de reserva, con la dimensión y la energía de la acumulación encadena el trabajador al capital más firmemente que encadenaron a Prometeo a la roca los clavos de Hefaistos. Esa ley determina una acumulación de miseria correspondiente a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo es, pues, al mismo tiempo, acumulación de miseria, tormento de trabajo, esclavitud, ignorancia, brutalización y degradación moral en el contrapolo, esto es, del lado de la clase que produce su propio producto como capital (*El Capital*, I, cap. XXIII, 4) *.

Marx señaló esto con igual claridad en *Salarios, precio y beneficio:* «La tendencia general de la producción capitalista no es la de elevar, sino de bajar el *standard* medio de los salarios, o bien llevar el valor del trabajo más o menos a su límite mínimo.» Por ello, si bien la lucha económica de los trabajadores contra el empobrecimiento puede modificar la tendencia descendente de los salarios, y si bien ésta es necesaria e importante en sí misma, no puede afectar al desarrollo básico del capitalismo o lograr la liberación del proletariado.

La doctrina del empobrecimiento del proletariado es una de aquellas que han suscitado más controversias entre los marxistas del siglo XX. Las diferentes referencias al tema en las obras de Marx no son en modo alguno inequívocas. En sus primeros escritos, como *Trabajo asalariado y capital* y el *Manifiesto*, parece haber creído en un empobrecimiento absoluto, o al menos en que los salarios en una economía capitalista están constantemente gobernados por el principio del mínimo fisiológico. Sin embargo, en los *Grundisse* observa que el valor de la fuerza de trabajo está parcialmente determinado por factores culturales, incluido el incremento de las necesidades a las que da lugar el capitalismo: la satisfacción de necesidades previamente desconocidas pasa entonces a formar parte del *standard* mínimo de vida. En *Salarios, precio y beneficio* también acentúa que la concepción del *standard* mínimo varía según las tradiciones de los diferentes países; y en la misma

* Trad. cast. cit., «OME-41», págs. 291-292.

obra introduce la idea de una caída relativa de los salarios, es decir, de un descenso de los ingresos de los trabajadores en comparación con los de los capitalistas. El pasaje recientemente citado de *El Capital* («la suerte del trabajador, sea alto o bajo su salario») suele utilizarse para afirmar que Marx abandonó finalmente la teoría del empobrecimiento absoluto. Pero hay que hacer una distinción entre el nivel de los salarios y otros factores que gobiernan el *standard* de vida. El sentido del pasaje acabado de citar es que si los salarios son «altos» o «bajos» la posición del trabajador se deteriorará necesariamente tanto en términos relativos como absolutos; no necesariamente en términos de vestido y alimento, sino por degradación espiritual y creciente sometimiento a la tiranía económica.

La conclusión es así que: 1) Marx abandonó la teoría de que los salarios tienden a descender, o permanecer, al mero nivel de subsistencia; 2) continuó creyendo en un empobrecimiento absoluto en lo concerniente a la degradación espiritual y social del trabajador, y 3) mantuvo la doctrina del empobrecimiento relativo. Sin embargo esto, como podemos ver a partir de los escritos de Marx y de discusiones posteriores entre sus seguidores, puede definirse al menos de tres formas. Puede significar, primero, que los salarios totales constituyen una proporción disminuyente del producto nacional, o segundo, que el ingreso medio del trabajador disminuye constantemente en proporción a los ingresos medios del capitalista, o tercero, que el trabajador gana una cantidad siempre en disminución relativa a sus cada vez mayores necesidades. Lógicamente estas situaciones no son interdependientes, y cualquiera de ellas podría existir sin las otras dos. También parece claro que la primera podría derivar de diversas causas, por ejemplo una disminución relativa de la población trabajadora, en cuyo caso sería erróneo hablar de empobrecimiento. En la tercera situación el empobrecimiento se define por criterios subjetivos que no pueden medirse: si, por cualquier razón, aumentan rápidamente las aspiraciones del trabajador, cualquiera o todas las clases de la población pueden sentirse «empobrecidas» a excepción de los ricos, que no necesitan ser miembros de la burguesía en estricto sentido.

Sin embargo, está claro que Marx se decidió a hallar en el capitalismo una tendencia inercial a degradar al trabajador y que se resistió a los hechos que indicaban que el trabajador mejoraba su situación. Bertram Wolfe ha señalado que en la primera edición de *El Capital* se muestran diversas estadísticas de 1865 a 1866, pero las relativas al movimiento de salarios se detienen en 1850;

en la segunda edición (1873) las estadísticas son puestas al día, una vez más con la excepción de las relativas a salarios, que han dejado de apoyar a la teoría del empobrecimiento. Este es un raro pero importante caso de falta de sinceridad en el tratamiento marxiano de los datos fácticos.

En el siglo xx la discusión no podía salvar el obvio hecho de que no existía nada semejante a un absoluto empobrecimiento en la economía capitalista. Surgió entonces la cuestión de si esto significaba que Marx estaba equivocado en toda su teoría de la acumulación y del funcionamiento del capitalismo. Quienes quisieron defender su doctrina, y quienes creían que la teoría del empobrecimiento surge inevitablemente de ella, tuvieron dificultades para mostrar que a pesar de las apariencias no existía este empobrecimiento. Sin embargo, este punto de vista no suele ser defendido por los marxistas actuales. Algunos afirman que aunque la clase trabajadora, ejerciendo presión sobre los capitalistas, les ha obligado a disminuir la tasa de beneficio, esto no significa que haya habido cambio alguno en la naturaleza de la producción capitalista o la deshumanización que necesariamente supone. Como mostró Marx, los salarios y las horas de trabajo están limitados en dos direcciones. Por otra parte, hay que satisfacer las necesidades físicas elementales del trabajador para que éste siga con vida y subsista la producción capitalista; por otra parte, el nivel máximo de los salarios está determinado por el éxito de la lucha del proletariado en un momento dado y de la cantidad de presión que es capaz de ejercer sobre la burguesía. Por ello, si bien el pronóstico de Marx de empobrecimiento absoluto ha resultado ser erróneo, no es por ninguna imperfección en la doctrina de la acumulación y de la tendencia del capital a aumentar sin límite, sino sólo porque Marx minusvaloró la fuerza de presión de la clase trabajadora dentro del marco capitalista.

Sin embargo, en general, hay que tener presente que el empobrecimiento material no es una premisa necesaria ni del análisis marxiano de la deshumanización producida por el trabajo asalariado ni de su predicción del inevitable colapso del capitalismo. Esta predicción estaba basada en la creencia de que las contradicciones internas del capitalismo destruirían el sistema generando una intensa lucha de clases, independientemente de que aumentara o no la pobreza material.

8. *La naturaleza y misión histórica del capitalismo*

Como vimos, la característica esencial del capitalismo según Marx era la necesidad ilimitada de multiplicar el valor de cambio, el insaciable apetito de autoexpansión por la explotación del trabajo excedente. El capital es indiferente a la específica naturaleza de los bienes que produce o vende; se interesa por su valor de uso sólo en la medida en que éste sirve para aumentar su valor de cambio. Una y otra vez Marx hace referencia en su obra principal al «ansia voraz de plusvalía» característica del capitalismo. Las sociedades en las que se practicaba el intercambio comercial a fin de adquirir valor de uso no podían ser caracterizadas por su ilimitada sed de crecimiento. Las personas que producen mercancías para comerciar por las cosas que quieren para sí están produciendo, de hecho, para crear valores de cambio. Pero

> La circulación del dinero en cuanto capital es, por el contrario, fin de sí misma, pues la valorización del valor no existe más que dentro de ese movimiento constantemente renovado. Por eso el movimiento del capital es desmedido. El poseedor de dinero es capitalista en cuanto es portador consciente de ese movimiento... El contenido objetivo de esa circulación —la valorización (*Verwertung*) del valor— es su finalidad subjetiva, y el individuo no funciona como capitalista, como capital personificado, dotado de voluntad y consciencia, más que en la medida en que el único motivo impulsor de sus operaciones es la creciente apropiación de riqueza abstracta. Así, pues, el valor de uso no se debe tratar nunca como finalidad inmediata del capitalista. Tampoco cada ganancia particular, sino el movimiento incesante del ganar (*El Capital*, I, cap. IV, I) *.

Por ello es comprensible que el sistema capitalista exigiera como condición previa la generalización de la forma monetaria del valor, que no pone límites a la posibilidad de acumulación. Sin embargo, el capitalista, «fanáticamente empeñado en hacer extenderse al valor, fuerza sin descanso a la raza humana a producir por producir; de esta forma fuerza el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad y crea las condiciones materiales que puedan formar la base real de una superior forma de sociedad basada en el pleno y libre desarrollo de todo individuo» (*El Capital*, I, capítulo XXII, 4). Ni siquiera sucede que el capitalista se comporte de este modo en razón de su propio consumo; al contrario, por norma suele considerar el disfrute como la destrucción del valor y una forma de pérdida, siendo especialmente común este tipo de moralidad ascética en la primera etapa del capitalismo.

* Trad. cast. cit. págs. 167-168.

Pero el mismo hambre insaciable de valor de cambio que degrada y empobrece a la clase trabajadora es la causa del sorprendente avance tecnológico del capitalismo.

La producción de valor y plusvalía implica... la constante tendencia a reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, es decir, su valor, por debajo de la media social predominante en el momento. La presión para reducir el precio de coste al mínimo pasa a ser el factor decisivo para elevar la productividad social del trabajo que, sin embargo, se ve sólo como un aumento continuo de la productividad del capital (*El Capital*, III, cap. LI).

Esta es la razón por la que las primeras sociedades pudieron existir durante siglos en situación de estancamiento tecnológico, reproduciendo su forma de vida de una a otra generación, mientras que el capitalismo, como señaló el *Manifiesto Comunista*, no puede existir sin revolucionar constantemente los medios de producción. El progreso tecnológico es vital para él porque las tendencias expansionistas del capital obligan al empresario a buscar beneficios cada vez más altos reduciendo el tiempo de trabajo necesario para producir una mercancía a un nivel inferior al socialmente necesario; de esta forma comercializa esta mercancía al mismo precio y al hacerlo consigue un beneficio superior al de antes, es decir, al obtenible en condiciones tecnológicas normales.

Para la producción de plusvalía mediante la conversión de trabajo necesario en plustrabajo no basta en modo alguno que el capital se apodere del proceso de trabajo en su forma históricamente transmitida o presente y se limite a prolongar su duración. El capital tiene que subvertir las condiciones técnicas y sociales del proceso de producción, o sea, el modo de producción mismo, para aumentar la fuerza productiva del trabajo, rebajar el valor de la fuerza de trabajo mediante el aumento de la fuerza productiva del trabajo y abreviar así la parte de la jornada de trabajo necesaria para la reproducción de ese valor (*El Capital*, I, cap. X) *.

«La industria moderna nunca contempla a la forma existente de producción como una forma definitiva. Por ello su base técnica es revolucionaria, mientras que los anteriores modos de producción eran esencialmente conservadores» (*ibídem*, cap. XIII, 9). Por esta razón, «el modo capitalista de producción se presenta a sí mismo como una condición necesaria para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social» (*ibídem*, cap. XI).

En resumen, el capitalismo es la condición histórica necesaria del progreso en la tecnología y la organización del trabajo. El «ansia

* Trad. cast. cit., «OME-40», pág. 340.

voraz» de plusvalía está en la base de la moderna industria y de los modernos métodos cooperativos, aunque este progreso se ha conseguido a costa de un indecible sufrimiento, explotación, pobreza y deshumanización. Por temibles que sean sus descripciones de la degradación de adultos y niños en el sistema capitalista, Marx considera que este sistema no fue un error histórico que podía haber sido evitado si alguien, hace tiempo, hubiera ideado una mejor forma de organización social, sino una condición necesaria del restablecimiento de una verdadera comunidad humana. Por esta razón, aunque creía que era indispensable la lucha económica del proletariado, no consideraba a esta lucha como un fin en sí, sino, por encima de todo, como un medio de acelerar el proceso revolucionario. La acumulación de capital, mediante la agravación de la pobreza de los trabajadores, aproximaba por esto mismo el día de su liberación. La esperanza de destruir al capitalismo no residía en la acción espontánea de la clase trabajadora. Las contradicciones internas del sistema estaban creando una situación en la que éste no podía subsistir por más tiempo, y esto se debía al proceso de autocrecimiento que era su principio vital.

9. *La distribución de la plusvalía*

En el primer volumen de *El Capital* Marx analiza la producción capitalista aislada del proceso de circulación y de distribución del beneficio. Distingue entre la tasa de beneficio y la tasa de plusvalía, siendo la primera la plusvalía obtenida en la producción en proporción al capital global expendido, es decir, al capital constante (el valor de las materias primas, equipamientos, etc.) más el capital variable (el gastado en los salarios). Los defensores del capitalismo suelen referirse a la tasa de beneficio, pues el capitalista está interesado en la proporción entre su inversión total y el aumento de valor resultante; la explotación del trabajador es un medio de maximizar el valor, y no un fin en sí. Sin embargo, según Marx el grado de explotación no se mide por la tasa de beneficio, sino por la tasa de plusvalía, es decir, la relación entre la plusvalía y sólo el capital variable: éste es el que muestra qué parte del valor producido por el trabajador llega hasta él y cuánto entrega al capitalista por la venta de su fuerza de trabajo. Si, por ejemplo, el valor que crea en un día de trabajo es el doble del precio de su fuerza de trabajo, es decir, de la cantidad de capital variable gastada, entonces la tasa de plusvalía, o el grado de explotación, sería del cien por cien. Sólo

el capital variable crea plusvalía; sin embargo, la condición de que esto suceda es la existencia de capital constante, «trabajo muerto» en la forma de equipo y materiales de producción. No hay una relación lineal entre la tasa de beneficio y la tasa de plusvalía; la una puede aumentar mientras la otra desciende, o viceversa.

La obtención de plusvalía depende, en realidad, de la circulación tanto como de la producción: el capitalista debe vender su producto a fin de obtener el exceso de valor en relación al coste de producción. Pero esto complica sobremanera la cuestión, pues las mercancías no hallan automáticamente un comprador y no hay garantía de que la producción, que no está planeada a escala social, coincida con la demanda social. Como Marx muestra en el segundo volumen de *El Capital*, la circulación de mercancías afecta a la tasa de beneficio: ésta se produce durante un período de tiempo, durante el cual están inactivas grandes o pequeñas partes de capital. De esta forma, la plusvalía creada por el capital empleado en la producción disminuye a la medida de esta inactividad expresada, por ejemplo, en *stocks* de materias primas o de bienes no vendidos. Cuanto más rápida sea la transacción del capitalista, mayores serán la plusvalía y la tasa de beneficio. El mercado es un lugar para convertir los bienes en dinero, en condiciones en las que la demanda y la oferta no coinciden nunca por completo y por consiguiente los precios no son nunca iguales a los valores.

De hecho, la producción capitalista no podría existir si las mercancías se vendiesen a su verdadero valor. La tasa de beneficio varía en las diferentes ramas de la producción: para emplear al mismo número de trabajadores y producir así una determinada cantidad de plusvalía son precisas diversas cantidades de capital. En función de las variaciones de la «composición orgánica» del capital (la relación entre capital variable y capital constante) y del tiempo que lleve al capital la circulación por las diversas esferas de la producción, habrán grandes diferencias en la tasa de beneficio, es decir, en la proporción entre aumento de plusvalía y capital invertido. Lógicamente el capital afluye allí donde la tasa de beneficios es más elevada. Si hay demasiado capital en una determinada rama de la producción en comparación con la fuerza absorbente del mercado, el producto quedará sin vender; la circulación se detendrá o disminuirá su ritmo, disminuyendo así la tasa de beneficio y canalizando capital a otras ramas de mayor rentabilidad. Este movimiento constante de capital crea «la tasa media de beneficios», aplicable a todas las ramas de la producción, a pesar de las diferencias en la composición orgánica del capital. La competencia nivela la tasa de

beneficio, pero al hacerlo hace también que los precios de las mercancías diverjan considerablemente de su valor.

Sin embargo, el empresario no goza de todo el beneficio obtenido en la producción. Parte de él es deducido por el comerciante, que no ayuda a crear plusvalía, sino que permite al productor obtener su beneficio. De esta forma, la tasa media de beneficio se ve afectada por el capital comercial. Una vez más, el préstamo a interés de dinero no significa que el capital aumente por un cierto poder innato. El interés es una parte de la plusvalía creada por el capital industrial, y refleja el hecho de que los períodos de circulación afectan a la tasa de beneficio. Prestando dinero, el capitalista pone en circulación una cantidad adicional de valor; comparte así el beneficio resultante con su acreedor, y entonces la tasa media de beneficio determina la tasa de interés.

Otra parte resultante de la distribución del beneficio (cuyo valor absoluto iguala a la cantidad absoluta de plusvalía producida) es asignada al terrateniente. Para los fines de su argumentación, Marx considera a la agricultura como una forma puramente capitalista de producción como un tipo de industria en el cual el empresario invierte medios de producción y emplea una fuerza de trabajo igual a la de cualquier otro empresario. El granjero divide su beneficio con el propietario de la tierra, que recibe parte de la plusvalía en la forma de renta: no importa aquí si la tierra es cultivable o edificable, etc. De esta forma, la renta constituye una parte de la plusvalía creada por los trabajadores asalariados, y la tierra es tanto una fuente independiente de aumento de valor como el propio capital. El terrateniente está en situación de privilegio en tanto la oferta de tierra es limitada y por ello puede exigir una parte de los beneficios del capital industrial. La renta es, pues, un subproducto de la economía capitalista; esto explica también el hecho de que la tierra pueda tener un precio, a pesar de que no tenga valor. El precio de la tierra es renta anticipada, derivada de la facultad del terrateniente de exigir una parte de los beneficios de capital aun sin haber participado en su creación; igual que en la antigüedad el precio de un esclavo era un anticipo de la plusvalía a obtener de su trabajo.

Capítulo 13

LAS CONTRADICCIONES DEL CAPITAL Y SU ABOLICION. LA UNIDAD DE ANALISIS Y ACCION

1. *La tasa decreciente de beneficio y el colapso inevitable del capitalismo*

En su lucha por un crecimiento ilimitado (prosigue la argumentación de Marx), el capitalismo se sume en una inextricable contradicción. A medida que progresa la tecnología y aumenta la cantidad de capital constante, es cada vez necesario menos trabajo pata producir el mismo volumen de bienes; disminuye la proporción entte capital variable y capital constante y también disminuye la tasa media de beneficio. Esta ley de la disminución de la tasa de beneficio es un rasgo universal de la producción capitalista. Por una parte, el capital aumenta sólo gracias al crecimiento de la plusvalía, y su principal interés está en maximizar este valor en proporción a los recutsos empleados; por otra parte, por la competencia y el progreso tecnológico se ve obligado a crear unas condiciones que hagan disminuir constantemente la tasa de beneficio. Para evitar este efecto aumenta la explotación, prolonga la jornada laboral y paga menos de lo que debiera. Otro factor que ayuda a mantener los beneficios es que el aumento de la productividad, mientras que por una parte tiende a disminuir los beneficios, crea además un «ejército de trabajadores de reserva», es decir, un estado de relativa sobrepoblación que obligue a los hombrés a competir mutuamente y haga disminuir el nivel de salarios. La tasa de beneficio se ve también asistida por el comercio

exterior en tanto éste ayuda a disminuir el precio de algunos componentes del capital constante o a reducir el coste de subsistencia. No obstante, a pesar de todos estos factores, la tasa de beneficio tiende a declinar cada vez más. El efecto de este descenso es un aumento de la explotación y un fomento de la concentración de capital, pues los pequeños capitalistas tienen más problemas para cumplir sus objetivos y son absorbidos por los grandes. Este descenso de la tasa de capital lleva también a la sobreproducción, al exceso de capital, a la sobrepoblación relativa y las crisis económicas. La alarma de los empresarios ante esta situación deriva del sentimiento de que

«la producción capitalista encuentra, en el desarrollo de sus fuerzas productivas, una barrera que no tiene nada que ver con la producción de riquezas como tal. Esta peculiar barrera es testimonio de las limitaciones y del carácter meramente histórico y transitorio del modo de producción capitalista; muestra que no es un método absoluto de producción de riquezas, sino al contrario, y en una determinada etapa, un obstáculo a ésta» (*El Capital*, III, cap. XV, 1).

La ley de la tasa decreciente del beneficio es, según Marx, una de las contradicciones internas del capitalismo que deben conducir necesariamente a su colapso, pero nunca afirmó, como se ha dicho, que el descenso de la tasa del beneficio haría de por sí al capitalismo una imposibilidad económica. Una tasa decreciente es compatible con el aumento total del volumen de beneficio, y es difícil ver cómo podría ser la causa directa del colapso del sistema. El factor principal en contra del descenso de la tasa de beneficio es la disminución del valor de los componentes del capital constante, debida al mismo progreso técnico que reduce la importancia relativa de los salarios en los costes de producción, lo cual es un aspecto básico del análisis de Marx. Ante la dificultad de cuantificar los factores actuantes en cada dirección, no hay base para afirmar que aquéllos que tienden a producir una disminución de la tasa de beneficio son más fuertes; de esta forma, la supuesta «ley» muestra no ser otra cosa que una expresión de la esperanza de Marx de que el capitalismo cayera por sus propias inconsistencias. Sólo la observación empírica, y no la deducción de la naturaleza de la tasa de beneficio nos puede indicar si tiende a decrecer de forma permanente; y esta observación no parece confirmar la teoría de Marx.

Marx repite con frecuencia (por ejemplo, en *El Capital*, I, capítulos XXI y III, cap. LI) que el proceso de producción capitalista reproduce las condiciones sociales que separan al trabajador de su propio trabajo y producto, y se perpetúa privando a los productores su participación en los valores que ellos mismos crean. Sin embargo,

esto no significa que el proceso pueda proseguir *ad infinitum.* El descenso de la tasa de beneficio y la creciente acumulación crean una superpoblación artificial; al mismo tiempo, esta disminución de la tasa hace disminuir la acumulación y proporciona un incentivo para reactivarla por todos los medios posibles, con el resultado de que el capital repite el mismo proceso que quiere evitar. El resultado es una situación paradójica en la que hay tanto un exceso de capital disponible para la producción como un exceso de población trabajadora. El consumo no puede ser compatible con el aumento de la producción que deriva del ansia insaciable de plusvalía, pues este ansia impide un correspondiente aumento del poder adquisitivo de las masas. La suma total de riqueza producida no es entonces excesiva para satisfacer las necesidades reales, pero es crónicamente superior a la que puede absorber el mercado. La disminución de la tasa de beneficio es un obstáculo constante para el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo. A medida que se acumula el capital, se concentra más y más gracias al cierre forzoso de los pequeños productores. El capital supera sus contradicciones por medio de crisis periódicas de sobreproducción que arruinan a la masa de pequeños propietarios y hacen estragos entre la clase trabajadora, tras lo cual se restablece por algún tiempo el balance del mercado. A causa del carácter anárquico de la producción y del hecho de que su único fin es aumentar el valor de cambio, estas crisis son un rasgo esencial de la economía capitalista.

No es cierto, como han afirmado en ocasiones los portavoces de la clase trabajadora, que las crisis podían evitarse elevando los salarios y permitiendo así que el mercado absorba más bienes, lo que muestra que el capitalista es el primer interesado en aumentar los salarios; esto se refuta, como afirma Marx, en el segundo volumen de *El Capital,* por el hecho de que las crisis suelen producirse regularmente tras un período de relativa prosperidad y aumento de salarios, que las evitarían si el razonamiento fuera correcto. El hecho es que el ansia de expansión es tal que el mercado no puede proseguir absorbiendo los productos del capitalismo, sobre todo cuando su mayor parte está formada por medios de producción, que no son más fáciles de vender a resultas de un aumento salarial. Las crisis económicas suponen un derroche a gran escala de la riqueza de la comunidad, lo que prueba que el capitalismo no puede superar sus propias contradicciones. Estas son la expresión del conflicto entre el nivel tecnológico y las condiciones sociales del progreso técnico, entre las fuerzas de producción y el sistema en cuyo seno actúan. El capitalista, controlando los medios de producción e interesándose exclusivamen-

te por aumentar al máximo la plusvalía, no es ya, como fue en la primera etapa de acumulación, un organizador que juega una parte indispensable en una producción eficiente; con frecuencia deja en manos de otros la gestión de su empresa. La propiedad y su gestión se disocian cada vez más. A medida que la producción adquiere un mayor carácter social, la apropiación privada de los frutos del trabajo pasa a ser cada vez más anacrónica.

Así crece la fuerza del capital, mediante la alienación, personificada en el capitalista, de las condiciones de producción social de los productores reales. El capital se convierte cada vez más en una fuerza social, cuyo agente es el capitalista y que deja de estar en cualquier relación posible con lo que pueda crear el trabajo de un solo individuo. Es una fuerza alienada e independiente que permanece opuesta a la sociedad como un objeto y como los medios a través de los cuales el capitalista aumenta su fuerza. La contradicción entre la fuerza social general en la que el capital se desarrolla, por una parte, y la fuerza de los capitalistas individuales sobre las condiciones sociales de producción, por otra, se hace cada vez más irreconciliable; sin embargo, contiene el germen de la resolución de esta situación, mediante la transformación de las condiciones de producción en condiciones generales, comunes y sociales (*El Capital*, III, cap. XV, 4).

El capital busca sin cesar nuevos mercados y proyecta extenderse por áreas no capitalistas, pero cuanto más aumenta su capacidad productiva, más patente es su conflicto con los estrechos límites del consumo. Marx pensó que el capitalismo estaba, desde el punto de vista económico, fatalmente condenado, con independencia de la lucha de clases, pues la contradicción, inherente a su sistema de producción, entre valor de cambio y valor de uso tiene que producir crisis constantes. Como dijo Engels,

Hemos superado felizmente muchas de estas convulsiones mediante la apertura de nuevos mercados (China en 1842), o la mejor exploración de los antiguos reduciendo el coste de producción (como con el libre comercio del maíz). Pero también esto tiene un límite. En la actualidad no hay nuevos mercados por abrir; y sólo queda un medio para reducir los salarios, a saber, las reformas financieras radicales y la reducción de los impuestos por la *cancelación de la deuda nacional*. Y si los milores librecomerciantes no tienen valor para ir tan lejos o si su salida temporal fracasara también, ¿por qué iban a morir de abundancia? Es evidente que, al no haber oportunidad de extender más el mercado, bajo un sistema que se ve obligado a aumentar la producción cada día, hay un final a la ascendencia de milores. ¿Y qué después? «La ruina y caos universales», dicen los librecomerciantes. *La revolución social y la ascendencia del proletariado, decimos nosotros* (*Democratic Review*, Londres, marzo de 1850).

La cuestión aquí planteada iba a ser muy debatida entre Rosa Luxemburg y sus críticos: ¿tenía que sucumbir necesariamente al

capitalismo tan pronto como no pudiera extenderse hacia mercados no capitalistas? Si era así, había un límite bien definido por encima del cual el capitalismo no podía durar, ya se supusiera (como hicieron Marx, Engels y Rosa Luxemburg) o no que no se destruiría simplemente a sí mismo como un volcán en erupción, sino que debía ser destruido por la clase obrera revolucionaria. Mientras que Engels parece contestar afirmativamente a la cuestión, no parece ser una deducción necesaria de las ideas de Marx el que el capitalismo no pudiera subsistir cuando no hubieran ya más mercados por conquistar. Todo lo que se sigue es que el capitalismo debe ser destruido por sus propias inconsistencias, y en especial el conflicto entre la propiedad privada y el desarrollo de instrumentos de producción y cooperación técnica; y también que se está convirtiendo en un freno al progreso tecnológico, al que tanto contribuyó en el pasado, y que éste será el motivo de su ocaso.

Marx creía que la revolución proletaria surgiría, *mutatis mutandis,* del mismo antagonismo que habían surgido las revoluciones burguesas. En una determinada etapa de su evolución, la tecnología burguesa había llegado a ser irreconciliable con las condiciones sociales del feudalismo, con su restrictivo sistema gremial, sus privilegios locales y hereditarios y las restricciones al libre empleo de trabajo. De igual forma, al progresar la tecnología, la burguesía había creado una situación que necesariamente iba a arruinarla como clase, aboliendo la propiedad capitalista y, finalmente, las diferencias de clase.

> Con la disminución constante del número de magnates del capital que usurpan todas las ventajas de ese proceso de transformación y las monopolizan, aumenta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero también la indignación de la clase obrera en constante crecimiento y educada, unificada y organizada por el mecanismo del proceso de producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el cual se hacen incompatibles con su cobertura capitalista. Suena la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados (*El Capital*, I, XXIX, 7) *.

2. *La lucha económica y política del proletariado*

A partir de esto parece cierto que el solo análisis económico llevó a Marx a la conclusión de que el capitalismo era irreformable, y que a pesar de todas las luchas políticas y económicas, la clase

* Trad. cast. cit., «OME-41».

trabajadora estaría esclavizada en tanto prosiguiera el sistema de producción capitalista. Como escribieron Marx y Engels en 1850, en un comunicado del Comité Central a la Liga Comunista: «Para nosotros la *cuestión no* es la *modificación* de la propiedad privada, sino su abolición, no la disuasión de los antagonismos de clase, sino el fundamento de una nueva». En los artículos sobre «La cuestión de la vivienda», publicados en el *Volksstaat* de Leipzig en 1872-1873, Engels escribió: «En tanto exista el sistema de producción capitalista será inútil intentar resolver la cuestión de la vivienda o cualquier cuestión social que afecte a los trabajadores. La solución es destruir el sistema de producción capitalista». Podría así parecer que dado que bajo las condiciones capitalistas no puede resolverse ningún problema social y que la ciega embestida del sistema llevaba a éste a su perdición, Marx y Engels adoptaron de hecho, como decían sus críticos, la posición de que «cuanto peor, mejor», es decir, como dando la bienvenida a la explotación y la pobreza porque hacían más próxima la revolución. Esto enlaza con un problema crucial de la teoría marxista, la relación entre las leyes «objetivas» y casi naturales de la economía por una parte y la libre iniciativa humana por la otra. Si el capitalismo ha de transformarse en socialismo por la espontánea explosión de la voluntad humana, no es necesario hacer nada sino esperar a que sus contradicciones alcancen su altura dentro del sistema y éste colapse por su propia expansión. Sin embargo, de hecho el capitalismo sólo podrá abolirse cuando la conciencia de clase del proletariado esté lo suficientemente desarrollada. Quizás la afirmación más clara de esta idea en Marx se encuentra en un artículo acerca de la política rusa hacia Turquía, publicado en el *New York Daily Tribune* del 14 de julio de 1853:

Hay una clase de filántropos, e incluso de socialistas, que consideran las huelgas como algo perjudicial para los intereses del «propio trabajador», y cuya misión consiste en hallar un método para asegurar salarios permanentes de tipo medio. Junto al hecho del ciclo industrial, con sus diversas etapas, y dejando a un lado todos estos salarios de tipo medio [sic] estoy, muy al contrario, convencido de que el alternativo aumento y descenso de los salarios, y los continuos conflictos entre propietarios y trabajadores derivados de ellos, son, en la actual organización de la industria, un medio indispensable para fortalecer el espíritu de la clase trabajadora, de aglutinarla a toda ella contra las usurpaciones de la clase dominante, y de evitar que se convierta en un instrumento de producción apático, sin pensamiento y más o menos bien alimentado. En una sociedad basada en el antagonismo de clases, si queremos evitar la esclavitud tanto de palabra como de hecho, tenemos que aceptar la guerra. A fin de apreciar correctamente el valor de las huelgas, no debemos cegarnos por la significación aparente de sus resultados económicos, sino tener presentes, por encima de todo, sus consecuencias morales y políticas. Sin las grandes etapas

alternativas de inactividad, prosperidad, sobreexcitación, crisis y malestar, que la industria moderna atraviesa en ciclos periódicamente recurrentes, con el aumento y descenso de los salarios de ellos resultantes, y con la constante guerra entre propietarios y trabajadores correspondientes a estas variaciones de los sueldos y beneficios, las clases trabajadoras de Inglaterra y de toda Europa, serían una masa angustiada, débil y consumida, cuya autoemancipación sería tan imposible como la de los esclavos de las antiguas Grecia y Roma.

La posición de Marx es así muy clara: el desorden de la propia economía capitalista brinda a la clase trabajadora la oportunidad de organizarse a sí misma en un movimiento de protesta y hacerse consciente de su futuro revolucionario. Las leyes del capitalismo que operan contra los trabajadores pueden ver disminuidos sus efectos, pero no pueden ser neutralizadas en tanto perdure el sistema. Por ello, no puede esperarse que la lucha económica arroje resultados triunfadores. Su principal finalidad es fomentar la conciencia política del proletariado; pues, como Marx escribe, en *Salarios, Precio y Beneficio,* «en su acción *meramente* económica, el capital es el lado más fuerte». La lucha económica es ante todo una preparación para la decisiva lucha política, pero no un fin en sí. Al mismo tiempo, el movimiento político tampoco es un fin en sí, sino un medio de liberación económica, como indican las normas de la I Internacional (1871): «La emancipación económica de la clase trabajadora es el fin al que todo movimiento político debe subordinar sus medios». Así, aunque Marx pensó que «a pesar de que la derrota temporal pueda aguardar a la clase trabajadora, hay en acción grandes leyes sociales y económicas que deben asegurar eventualmente su triunfo» («La Clase Media Inglesa», New York Daily Tribune, 1 de agosto de 1854), no sacó la conclusión de que los trabajadores podían sentarse y esperar su triunfo con un cambio de la historia. Al contrario, la conciencia política preparada por la lucha económica era una condición indispensable del triunfo. Las «leyes económicas» en sí eran suficientes para asegurar la posibilidad de la victoria, pero la iniciativa política tenía su sitio como factor autónomo en el proceso histórico. Hallamos aquí, en una forma más específica, un tema presente en los escritos de Marx de la primera etapa. En la conciencia de clase del proletariado, la necesidad histórica coincide con la libertad de acción; la oposición entre la voluntad humana y el curso «objetivo» de los hechos deja así de existir, resolviéndose el dilema entre fatalismo y utopismo. La clase trabajadora, y sólo ella, disfruta del privilegio de que sus sueños y esperanzas no están condenados a darse contra la pared del destino inexorable; su voluntad e iniciativa son ellas mismas parte del curso necesario de la historia. En térmi-

nos prácticos, esto significa que la lucha económica es un medio para la acción política (y este es el principal aspecto en el que los reformistas disentían del marxismo), mientras que la acción política es un medio para la emancipación económica después de la revolución; en cualquier caso, bajo el socialismo, no habrá una esfera independiente de vida política.

Por ello es absurdo decir que desde el punto de vista marxista la clase trabajadora debe saludar a las crisis, el desempleo y el descenso de los salarios como pasos favorables a la destrucción del capitalismo. Al contrario, debe combatir los efectos de la crisis, aun sabiendo que es imposible que el capitalismo, reformándose a sí mismo, pueda evitar la esclavitud del proletariado. La tarea de los trabajadores no es fomentar los desastres económicos, sino utilizarlos, cuando se produzcan, para fines revolucionarios. De igual forma, la expropiación de los pequeños propietarios, incluidos los agrícolas, es una ley inevitable de la acumulación capitalista («El pequeño propietario, al igual que todo superviviente de un sistema de producción anticuado, está condenado a la extinción y convertirse en el proletariado del futuro» —Engels, «La cuestión agraria en Francia y Alemania», *Die Neue Zeit,* noviembre de 1894—); pero no se sigue de aquí que los socialistas deban hacer todo lo posible para arruinar al campesinado, sino sólo que deben sacar provecho del proceso inevitable para incrementar su propia fuerza política. En resumen, en la lucha política y la lucha económica que es su instrumento, el proletariado debe defender sus propios intereses desde un punto de vista estrictamente clasista; pero al hacerlo se convierte en el campeón de la humanidad en general, pues la revolución que va a llevar a cabo conduce a la socialización y con ello a la liberación de la humanidad. Exactamente de la misma forma, las revoluciones burguesas, inspiradas por el interés de una sola clase, redundaron en beneficio de toda la humanidad. Como Marx escribió en «La Burguesía y la Contrarrevolución» *(Neue Rheinische Zeitung,* 11 de diciembre de 1848), «las revoluciones de 1648 y 1789 no fueron revoluciones inglesas y francesas, sino europeas. No fueron la victoria de una determinada clase social sobre el antiguo orden político, sino la proclamación de un orden político para una nueva sociedad europea». El servicio que prestaron a la humanidad no consistió, sin embargo, en liberar a la sociedad permitiendo que el capital se desarrollara libremente; lo que ha sucedido es que el inmenso progreso de la tecnología y la organización política ha preparado el camino a la revolución socialista, que sólo puede tener lugar en las condiciones creadas por el capitalismo.

El capitalismo crea las condiciones previas de una nueva sociedad

no sólo revolucionando la tecnología y desarrollando nuevas formas de cooperación: como se puede leer en el volumen III de *El Capital*, las sociedades anónimas en las que la propiedad y la dirección están separadas, y también las empresas cooperativas, deben ser consideradas como «formas transitorias» o muestras del abandono del modo de producción capitalista dentro del propio sistema. En este sentido, el socialismo no es sólo la negación del capitalismo, sino una continuación de él y del proceso socializador basado en el desarrollo tecnológico de la época actual.

3. *La naturaleza del socialismo y sus dos etapas*

El capitalismo crea así las necesarias condiciones previas del socialismo. Su misión histórica fue producir un enorme desarrollo de la tecnología a causa de su desenfrenada necesidad de crear el máximo de valor de cambio. Transfiriendo constantemente masas de trabajadores de una a otra ocupación, el capitalismo exige una cierta versatilidad en la clase trabajadora y crea así las condiciones para una revolución en la que se abolirá la división del trabajo: cf. *El Capital*, I, cap. XIII, 9. Sin embargo, como escribió Engels, «sólo en una determinada etapa, y en las condiciones actuales, en una etapa muy avanzada del desarrollo de las condiciones sociales puede incrementarse la producción hasta el punto en que la abolición de las diferencias de clase pueda constituir un progreso real y pueda conseguirse de forma permanente sin provocar una paralización o regresión en el método de producción de la comunidad» («Las Condiciones Sociales en Rusia», *Volkstaat*, 1875). El socialismo siega la cosecha del capitalismo, y sin este último sólo podría ser un sueño vacío. La nueva sociedad surgirá de la catástrofe hacia la cual el capitalismo tiende rápida pero inconscientemente.

«La clase trabajadora ha conquistado la naturaleza; ahora debe conquistar al hombre» (Marx, en el *People's Paper*, 18 de marzo de 1954). Esta es una expresión concisa de la idea marxiana de socialismo. «Conquistar al hombre», como Marx indicó en muchas ocasiones, es crear las condiciones en las que los hombres tengan pleno control de su propio proceso de trabajo y su producción física y espiritual, de forma que los resultados de sus acciones no puedan volverse contra ellos bajo ninguna circunstancia. El gobierno del hombre sobre sí mismo y su no sometimiento a fuerzas materiales por él creadas —identificando al hombre con el proceso social, superando la oposición entre la ciega necesidad y su propia conducta libre—

será el efecto principal de la revolución socialista. Como vimos, el socialismo no consiste principalmente en la abolición de la pobreza material o el consumo suntuario de la burguesía, sino en la abolición de la alienación humana por la eliminación de la división del trabajo. Si el nivel de vida burgués se igualara con el de los trabajadores, esto en sí no produciría ningún cambio significativo. No es una simple cuestión de redistribuir el mismo ingreso producido de la misma forma que antes. Ni tampoco, como Marx afirmó frente a los lassallianos, es una cuestión de que el trabajador reciba en beneficio propio todo el valor que crea, lo cual es imposible. Hay muchas ocupaciones que no crean valor, y sin embargo, son socialmente necesarias y deben ser conservadas en el sistema socialista. Así, como leemos en la *Crítica del Programa de Gotha*, no puede ser cuestión de exigir «el producto del trabajo». Siempre hay que deducir sumas considerables del producto social para la renovación de los valores consumidos, la expansión de la producción, los seguros contra situaciones de emergencia, los costes administrativos, el consumo colectivo (escuelas y hospitales), y el cuidado de los incapaces de trabajar. La diferencia básica entre los modos de producción capitalista y socialista es que en este último se suprime el sistema del trabajo asalariado, es decir, la venta de fuerza de trabajo, dedicando toda la producción material al valor de uso. En otras palabras, la escala y carácter de la producción en todas sus ramas estarán gobernados puramente por las necesidades sociales y no por el deseo de acumular el máximo valor de cambio; y esto, por supuesto, exige la planificación social de la producción.

La eliminación de la forma de producción capitalista permite reducir la jornada de trabajo al trabajo necesario. Pero, con las demás circunstancias inalteradas, el trabajo necesario ampliaría su ámbito. Por una parte, porque las condiciones de vida del trabajador serían más ricas y sus aspiraciones vitales mayores. Por otra, porque una parte del actual plustrabajo contaría como trabajo necesario, a saber: el trabajo necesario para obtener un fondo social de reserva y acumulación (*El Capital,* I, cap. XV, V) *.

La distinción entre trabajo necesario y trabajo extra perdería de hecho su significado en condiciones socialistas: no todo el trabajo se remuneraría directamente en la forma de salarios, sino que acrecería a la sociedad en la satisfacción colectiva de sus diversas necesidades.

Pero la liberación de la humanidad no consiste exclusivamente en la satisfacción de las necesidades materiales, por mucho que se

* Trad. cast. cit., «OME-41», págs. 165-6.

extienda su alcance, sino más bien en la consecución de una vida plena y diversa para todos. Esta es la razón por la cual Marx se interesó tanto en abolir la división del trabajo, que disminuía física y espiritualmente a los seres humanos y condenaba a los individuos a una absurda unidimensionalidad. La principal tarea del socialismo es liberar todos los poderes latentes en todo ser humano, y desarrollar sus facultades personales hasta el extremo en un contexto social. Pero siendo esto así, ¿en qué sentido hemos de entender la idea de que el socialismo es el estado «final» del hombre? Como escribió Engels, en *Ludwing Feuerbach,* I: «Igual que el conocimiento es incapaz de alcanzar una perfecta culminación en una condición de la humanidad perfecta e ideal, la historia tampoco puede hacerlo». El socialismo no es «final» en el sentido de una sociedad estancada que provee el suministro de una suma de necesidades fija y por ello sin incentivo para el desarrollo. Pero, según Marx, es «final» por el hecho de que asegurará a la sociedad un pleno control de las condiciones de su propia existencia, de forma que no tenga ocasión de nuevas transformaciones; no habrá ya diferencia entre gobernantes y gobernados ni limitaciones a la creatividad humana. El socialismo no significa que el desarrollo y la creatividad humanas vayan a dejar de existir, sino que éstas ya no tendrán restricciones sociales. Sin embargo, el desarrollo de las fuerzas creativas no significa simplemente, ni siquiera principalmente, el aumento de la riqueza material. El conocido pasaje del volumen III de *El Capital* es aquí muy significativo:

> El ámbito de la libertad empieza realmente sólo donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas; en la propia naturaleza de las cosas, este ámbito se encuentra por encima de la esfera de la producción material. Así como el salvaje debe luchar contra la naturaleza para satisfacer sus deseos, para mantener y reproducir la vida, también debe hacerlo el hombre civilizado, y debe hacerlo en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo, este ámbito de la necesidad física se extiende en función de sus deseos; pero, al mismo tiempo, aumentan también las fuerzas productivas que satisfacen estos deseos. La libertad en este campo sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados regulen racionalmente su intercambio *[Stoffwechsel]* con la naturaleza, situándola al alcance de todos, en vez de siendo gobernados por ella como por una fuerza ciega; y también consiste en hacer esto con el menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables y dignas de su naturaleza humana. No obstante sigue siendo todavía un ámbito de necesidad. Por encima de él empieza aquel desarrollo de energía humana que es un fin en sí, el verdadero ámbito de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer teniendo como base este ámbito de necesidad. La reducción de la jornada laboral es su prerrequisito básico *(El Capital,* III, cap. XLVIII, III).

Tenemos así un esquema de los valores que Marx asociaba a la transformación socialista. El socialismo como modo de organización consiste en la supresión de los obstáculos que impiden a los seres humanos desarrollar sus facultades creativas al máximo. Esta libre expansión en todas las esferas es el verdadero fin de la humanidad. La producción de las necesidades físicas pertenece al «reino de la necesidad», y el tiempo invertido en ella es la medida de la dependencia de la naturaleza. Lógicamente ésta no puede superarse nunca por completo, pero pueden minimizarse sus efectos y, más importante aún, es posible eliminar las formas de compulsión ligadas específicamente con la existencia social, es decir, ordenar las cosas de tal forma que la vida social sea una realización del individuo y no una alienación de éste. Esta identificación de la existencia personal y colectiva no será algo impuesto —pues entonces sería contrario a sus propias premisas—, sino que surgirá de la conciencia de cada individuo, que considerará a su propia vida como creadora de valor con respecto a los demás. No habrá ya una separación entre la vida pública y la vida privada, no porque el individuo sea absorbido en una colectividad gris y uniforme, sino porque la vida social no creará ya formas alienadas del individuo: dejará de suscitar antagonismos y se presentará a cada hombre como su propia creación personal. Las relaciones sociales serán transparentes a todos en vez de estar inmersas en la mistificación de las formas religiosas.

> El reflejo religioso del mundo real no puede disiparse hasta que las relaciones y circunstancias de la vida práctica de trabajo representen para los hombres relaciones razonables, cotidianamente transparentes, entre ellos mismos y con la naturaleza. La imagen del proceso social de la vida, esto es, del proceso material de producción, no depone su velo místico nebuloso más que si se presenta como producto de hombres libremente puestos en sociedad y que lo someten a su control consciente según plan. Pero eso requiere un fundamento material de la sociedad, es decir, una serie de condiciones materiales de existencia que son, a su vez, producto espontáneo de una historia evolutiva larga y dolorosa (*El Capital,* I, cap. I, 4) *.

El movimiento socialista lleva así hacia una revolución sin precedente en la historia, la mayor transformación de todas y, en el sentido antes indicado, la transformación final. El socialismo es *novissimus,* el final de la historia conocida y el comienzo de la aventura de la humanidad. Supone un corte radical con el pasado y no tiene necesidad de ninguna tradición existente para justificarse o llegar a la autoconciencia. «La revolución social del siglo XIX sólo puede

* Trad. cast. cit., «OME-40», pág. 90.

crear su poesía del futuro, no del pasado. No puede iniciar su labor hasta no haber perdido todo temor supersticioso hacia el pasado. Las anteriores revoluciones habían necesitado reminiscencias de la historia universal para amortiguar la conciencia de su propio contenido. A fin de llegar a su propio contenido, la revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos (*El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, I).

A partir de 1848, Marx pasó por las fases alternas de esperar una rápida revolución europea y de reconciliarse con una espera más larga. Cada nueva etapa de disturbios, guerra o depresión económica aumentaba sus esperanzas. Poco después de 1848 abandonó la convicción optimista de que había llegado la hora del ocaso del capitalismo; en su lugar, mostró a los defensores de la «acción directa» que tenían quince, veinte o cincuenta años de duras luchas antes de poder hacerse con el poder. Una y otra vez se vio alentado por las crisis políticas o económicas a confiar en que en uno u otro lugar, en Alemania, España, Polonia o Rusia, una chispa revolucionaria prendería un fuego que pronto se extendería por toda Europa. De acuerdo con su teoría puso mayores esperanzas en los países más adelantados, pero en ocasiones también pensó que incluso la atrasada Rusia podría desencadenar la tormenta que anunciase la transformación mundial. Entre sus seguidores surgieron numerosas disputas estériles acerca de las condiciones que, según la doctrina, más razonablemente habrían de presagiar la revolución mundial del proletariado. El propio Marx no indicó formalmente cuáles eran estas condiciones y sus observaciones dispersas no forman un todo consistente. Es evidente que había un conflicto en su mente entre la impaciencia revolucionaria y la teoría de que el capitalismo debe alcanzar primero su «madurez económica» —que, según él, no había alcanzado ningún país excepto Inglaterra—, y uno u otro de estos puntos de vista era el que prevalecía según el curso de los hechos. Sin embargo, nunca indicó por qué signos había de reconocerse la madurez económica. Además, en 1871-1872, adoptó la idea de que en los países avanzados como Inglaterra, los EE. UU. y Holanda, la transición al socialismo podía efectuarse por la propaganda pacífica, sin violencia o rebelión.

Con todo, Marx llegó a creer con el tiempo que no podía haber una transición inmediata al sistema socialista como la que él había imaginado. En la *Crítica del Programa de Gotha* observó que tendría que haber un período intermedio entre la revolución y la realización final de las esperanzas socialistas. En la primera etapa, los derechos humanos tendrían que ser proporcionados al trabajo.

«Este derecho igual es un derecho desigual para un trabajo desigual. No reconoce diferencias de clase, porque todos son trabajadores como los demás; pero reconoce tácitamente una desigual dotación individual y capacidad productiva como privilegios naturales. Por ellos es un derecho de contenido desigual, como todo derecho». El período transitorio llevaría la impronta de la sociedad de la cual ha surgido. Económicamente estaría basado en el principio de «a cada cual según su trabajo»; políticamente sería una dictadura del proletariado, un sistema en el que una clase particular ejercería la autoridad y utilizaría la fuerza para abolir las distinciones de clase. Sólo en la fase superior de la sociedad comunista, cuando los hombres no fueran ya esclavos de la división del trabajo y cuando hubiese desaparecido la diferencia entre la labor física e intelectual, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas asegurase suficiencia para todos y el trabajo fuera la exigencia más vital del ser humano, sólo entonces podría hacerse realidad el slogan, «a cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades».

Aunque Marx no dejó ninguna descripción detallada de la organización de la sociedad futura, su principio básico está bien claro: el socialismo supone una completa humanización, y restaura el control del hombre sobre sus facultades y su propia energía creativa. Todos sus rasgos específicos pueden derivarse de este principio: la subordinación de toda producción al valor de uso, la abolición de la división del trabajo en tanto éste impida la adquisición de diversos conocimientos (pero no en el sentido de volver de la industria a la producción artesanal), el desmantelamiento del aparato estatal distinto de la administración de la producción, la abolición de todas las fuentes de desigualdad (la igualdad, como escribió Engels, significa abolir las diferencias de clase, pero no las de carácter individual) y de todas las condiciones sociales que restrinjan de algún modo la creatividad humana. Es también significativo que, según Marx, la abolición del capitalismo «no restablece la propiedad privada para el productor, pero le concede la propiedad individual basada en las adquisiciones de la era capitalista: es decir, en la cooperación entre trabajadores libres y su posesión en común de los recursos de la tierra y medios de producción, producidos éstos por el trabajo» (*El Capital*, I, cap. XXIV, 7). La «propiedad individual» se define por contraste con la propiedad capitalista: esta última es no individual en el sentido de que su transformación y crecimiento no están controlados por seres humanos y que desarrolla sus propias leyes en la fuerza anónima del capital, subyugando incluso al propio capitalista. Por contraste, el socialismo es la vuelta a una situación en la que los

hombres existen verdaderamente y no están gobernados por fuerza impersonal alguna; la propiedad es individual, y la sociedad no es más que la reunión de los individuos que pertenecen a ella. La idea de que Marx consideró al socialismo como un sistema en el que se reduce a los individuos a un ser universal comteano privado de toda subjetividad es una de las más absurdas aberraciones a que ha dado lugar el estudio de su obra. Lo que puede decirse con razón es que en opinión de Marx la personalidad no es una mera cuestión de autoexperiencia del tipo *cogito ergo sum*, pues no existe nada semejante a la autoconciencia, sino la conciencia de la vida social en la que el individuo tiene su ser. La suposición contraria sólo podría surgir en condiciones en las que el trabajo intelectual se hubiese separado tanto del trabajo material que se hubieran olvidado sus vínculos mutuos. Todo individuo era un ser social; el hombre se afirmaba a sí mismo en la comunidad, pero esto no significaba que derivara su fuerza creativa de otra fuente distinta a la de su existencia personal y subjetiva.

4. *La dialéctica de* El Capital: *el todo y la parte, lo concreto y lo abstracto*

Estas ideas no chocan en modo alguno con el análisis general del capitalismo efectuado por Marx. A lo largo de la historia, las fuerzas materiales han dominado a los seres humanos, y al considerar a la sociedad capitalista hay que relacionar cada elemento individual con el todo y tratar a cada fenómeno como una etapa de un proceso en desarrollo. En *El Capital* más de una vez Marx recuerda este aspecto global del método de investigación. Ningún acto económico, por trivial que sea, como la compra y la venta que se produce millones de veces al día, es inteligible excepto en el contexto de todo el sistema capitalista.

> Todo capital individual no constituye sino una fracción autónoma, dotada de vida individual, por así decirlo, del capital social agregado, al igual que cada capitalista es un elemento individual de la clase capitalista. El movimiento de capital social consiste en la totalidad de movimientos de sus partes fraccionarias, en la totalidad de transacciones de los fragmentos individuales de capital. Al igual que la metamorfosis de la mercancía individual es un eslabón de la serie de metamorfosis del mundo de la mercancía —la circulación de mercancías— la metamorfosis del capital individual, su movimiento, es un eslabón en la circulación del capital social (*El Capital*, II, cap. XVIII, I).

Según esto, la existencia de una tasa media de beneficio significa que cada capitalista obtiene un beneficio proporcionado a su

participación en el capital colectivo y no a la composición orgánica del capital en su particular rama de producción. Todo el funcionamiento de la economía capitalista está destinado a crear el mayor valor de cambio en condiciones de interdependencia de cada eslabón del proceso de producción y de la circulación de capital; la economía se ha convertido en un solo proceso y sólo puede ser comprendida como tal.

Pero la norma dialéctica de que un fenómeno sólo puede ser comprendido en relación al todo no significa que el punto de partida del análisis deba ser un «todo» empírico inmaculado de teoría, una mera confusión de percepciones. Al contrario, este «todo» es incapaz de ser un objeto de conocimiento. Es función del análisis reproducir lo concreto a partir de abstracciones, es decir, de las categorías sociales más simples, que cobran forma en principio como fenómenos aislados y sólo después se enriquecen mediante la percepción de sus relaciones mutuas. Esta argumentación viene resumida en un pasaje de la Introducción de los *Grundrisse:*

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si dejo de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que estos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron [a surgir] los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer

camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por *sí mismo*, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo *.

Así, en opinión de Marx, el orden de exposición de los fenómenos sociales es el inverso del orden de su observación fáctica. El primero empieza con las cualidades más simples y abstractas de la vida social, como por ejemplo, el valor, y a partir de ellas construye fenómenos concretos en la forma en que éstos se asimilan por la mente y se articulan en teorías. El «todo» así reproducido no es una masa caótica de percepción directa, sino un sistema *conceptualmente* ligado. Para conseguir este resultado debemos utilizar, como en cualquier otra ciencia, el *método de las situaciones ideales* que adopta, por razones de argumentación, ciertas relaciones simples no modificadas por la acción de ningún factor externo, de forma que su complejidad pueda ser después analizada.

De esta forma, Marx intenta transferir a la economía política el método básico de la ciencia moderna que se originó en la observación de Galileo de que la mecánica no puede ser una descripción de la experiencia real (como creían los empiristas de los siglos XVI y XVII, incluido Gassendi), sino que debe presuponer situaciones ideales que nunca se producen en las condiciones experimentales reales; éstas son situaciones que implican a valores límite, como la investigación de la trayectoria de un proyectil en el vacío, de forma que no exista resistencia del aire, o el movimiento de un péndulo suponiendo que no hay fricción en el punto de suspenso, etc. Este método se reconoce universalmente aunque las condiciones que supone son imaginarias: no existe nada semejante al vacío en la naturaleza, a un cuerpo perfectamente elástico, a un organismo afectado por un sólo estímulo a la vez, etc., pero hay que suponer que así sea para medir las desviaciones de la norma que se producen en las circunstancias empíricas. De igual forma, Marx empieza por considerar la creación del valor en una sociedad ideal que consiste simplemente en la burguesía y el proletariado, y examina el proceso de creación de plusvalía abstrayéndolo de la circulación y de las variaciones que su-

* Trad. cast. de P. Scaron, vol. I, págs. 21-22.

pone; a continuación considera la circulación aisladamente de la oferta y la demanda, etc.

En la realidad nunca coinciden la oferta y la demanda; ... pero la economía política supone que sí coinciden, a fin de poder estudiar los fenómenos en sus relaciones fundamentales, en la forma correspondiente a su concepción, es decir, independientemente de las apariencias a que da lugar el movimiento de la oferta y la demanda. La otra razón para proceder así es hallar y en cierta medida registrar *[fixieren]* las tendencias reales de estos movimientos. Dado que las desviaciones son de naturaleza opuesta, y que mutuamente se suceden entre sí, se equilibran a través de su mutua contradicción (*El Capital*, III, cap. X).

Sin embargo, hay una diferencia esencial entre el uso de este método en la física y en la economía política. En el caso del péndulo de Galileo, las condiciones límite eran tales que las desviaciones podían ser observadas en condiciones experimentales. Pero nada de esto es posible con los complejos fenómenos sociales, en los que no hay instrumentos para medir la desviación de la realidad con respecto al modelo ideal. En este punto, la exposición de Marx, en *El Capital*, ha hecho surgir la cuestión: ¿está describiendo una sociedad real o una puramente teórica (aparte, lógicamente, de los pasajes históricos que se relacionan con situaciones particulares y no repetibles)? A partir de algunas observaciones suyas puede inferirse que no estaba analizando al capitalismo como era en realidad, sino sólo un esquema desprovisto de existencia real. En este caso, el análisis estaría, por así decirlo, en el aire, pues no sabemos cómo comparar el modelo con la realidad histórica o en qué términos relacionar ambos. Pero en realidad no podía haber sido la intención de Marx describir una sociedad capitalista «ideal» (en el sentido de una sociedad teórica, y no por supuesto en el sentido normativo) independientemente de si explicaba los mecanismos de la sociedad real o, sobre todo, sus expectativas de desarrollo. ¿Qué uso teórico o práctico podría tener, por ejemplo, decir que en el «modelo» capitalista la tasa de beneficios debe descender o que las clases han de polarizarse, si, debido a interferencias de uno u otro tipo, esto no iba a suceder en una economía capitalista real? El modelo sólo tiene valor si nos permite decir: «bajo tales y tales condiciones el capitalismo experimentará tales y tales cambios, pero si se modifican de una u otra forma las condiciones, los cambios adoptarán, al contrario, la siguiente forma, etc.». Pero esto es precisamente lo que no podemos decir; pues, si en la vida real el capitalismo experimenta diversos cambios, al menos en algunos aspectos, con respecto al capitalismo teórico, si hemos de entender entonces las diferencias *ex post facto*,

el análisis del modelo carece de valor para nosotros. En cualquier caso, es muy dudoso que Marx considerara la tasa decreciente de beneficio o la polarización de las clases como meras tendencias del capitalismo «ideal» que, según las circunstancias, pudieran o no producirse en la práctica. Marx creyó que la tasa de beneficio tenía que descender necesariamente en el capitalismo real y que las clases medias se extinguirían. Los intentos por interpretar *El Capital* como una obra relacionada con el capitalismo «ideal» sirven en ocasiones como un medio para resistirse a la evidencia empírica que refuta las predicciones de Marx, presentándolas entonces meramente como afirmaciones de lo que hubiera sucedido en una forma ideal de capitalismo no existente. Pero estas interpretaciones protegen al marxismo contra los destructivos resultados de la experiencia sólo despojándolo de su valor como instrumento de análisis social de la vida real.

Las leyes de la física sirven para explicar los datos de observación postulando valores límite irreales. Las condiciones ideales expuestas por Marx pretenden, además, alcanzar la «esencia» de la realidad subyacente a las «apariencias»: esto puede apreciarse a partir del pasaje antes citado y de otras afirmaciones, incluida su observación de que no habría necesidad de ciencia *si* la esencia de las cosas coincidiera siempre con las apariencias. Pero, podría entonces preguntarse, ¿cuál es el status de una «esencia» que puede ser contradicha por los fenómenos, y cómo estamos seguros de haberla descubierto cuando, *ex hypothesi,* no podemos averiguarlo mediante la observación empírica? El hecho de que, por ejemplo, la existencia de átomos y genes fuera aceptada antes de ser confirmada por la observación directa no es una respuesta suficiente. Los átomos y los genes tenían una clara relación lógica con los datos empíricos y servían para explicar observaciones fácticas; no eran el resultado de la mera deducción abstracta. En el caso de los descubrimientos que se propongan explicar la «esencia» de las cosas es importante indagar si su status es igual al de los átomos en la época de Ernst Mach (que puso en duda su existencia) o los genes en la época de T. H. Morgan, o, al contrario, como el «flogisto» de los siglos XVII y XVIII, una mera pseudoexplicación verbal que no podía ser confirmada empíricamente.

Sin embargo, es cierto que el enfoque holista de Marx de los fenómenos sociales, relacionando todas las categorías a un sólo sistema, permea todas las etapas de su análisis. Marx subraya una y otra vez que las cualidades que le interesan no tienen un «ser natural» discernible por la percepción, sino sólo un «ser social», y que el

valor en particular no es un atributo físico, sino una relación social que asume la forma de una cualidad de las cosas. «En el análisis de las formas económicas, ni los microscopios ni los reactivos químicos tienen utilidad. La fuerza de abstracción debe sustituir a ambos. Pero en la sociedad burguesa, la forma-mercancía del producto del trabajo —o la forma-valor de la mercancía— es la forma económica celular» *(El Capital,* I, Prefacio a la primera edición alemana). «El valor de las mercancías es lo opuesto a la cruda materialidad de su sustancia: ningún átomo de materia entra en su composición. Examinemos como examinemos una mercancía individual en tanto objeto de valor, veremos que es imposible asirla. Sin embargo, si tenemos presente que el valor de las mercancías tiene una mera realidad social, y que éstas adquieren su realidad sólo en la medida en que son expresiones o encarnaciones de una misma sustancia social, a saber, el trabajo humano, veremos que el valor sólo puede manifestarse en la relación social de mercancía a mercancía» *(ibid.*, cap. I, 3). El valor no es algo inherente a la mercancía independientemente de su circulación; no es accesible a la percepción, pues es la cristalización de un tiempo de trabajo abstracto, un hecho que aparece en la relación entre las mercancías en el mercado, comparadas como objetos de intercambio. «En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con las mercancías. El hombre no llega al mundo ni con gafas en la mano ni como filósofo fichteano al que 'Yo soy Yo' sea suficiente, sino que primero se ve reflejado en los demás hombres. Pedro sólo se reconoce a sí como hombre al relacionarse con Pablo, un ser de la misma especie» (Ibíd., cap. I, 3A, 2a). Cuando un abrigo expresa el valor de una cantidad de ropa no denota una propiedad innata de ambas cosas sino su valor, que tiene un carácter puramente social (Ibíd., 2b). «Por ejemplo, la forma de la madera se altera cuando hacemos de ella una mesa; aun con esto, la mesa continúa siendo esa cosa común y cotidiana: madera. Pero tan pronto como toma la forma de una mercancía, cambia a algo material pero ahora trascendente *[ein sinnliches übersinnliches Ding]* (Ibíd., capítulo I, 4).

Como se puede ver, estos argumentos contienen una premisa antinaturalista según la cual la vida social crea nuevas cualidades que son irreductibles a las de la naturaleza e inaccesibles a la percepción directa, aun cuando son reales y determinan el proceso histórico. Hablando estrictamente no son nuevos atributos de los objetos, naturales, o son esto en condiciones del fetichismo de la mercancía; son relaciones interhumanas que crean sus leyes propias. Estas relaciones no pueden explicarse *à la* Feuerbach como continuaciones o

formas específicas de las existentes en la naturaleza prehumana. Forman complejos que obedecen leyes propias, y confieren a los seres humanos implicados cualidades que no pueden descubrirse en el mundo no humano. En este sentido el ser humano no puede ser entendido, ya por sí mismo o por el análisis teórico, como mero ser natural, sino como partícipe del proceso social. Sucede entonces, como Marx escribió en 1843, que «para el hombre, la raíz es el propio hombre». Además, los objetos, al introducirse en las relaciones humanas, se diferencian de lo que son «en sí». «Un negro es un negro; pero sólo se convierte en esclavo bajo ciertas relaciones. Un telar de algodón es una máquina para tejer algodón; sólo se convierte en capital bajo ciertas relaciones. Aparte de estas relaciones no es más capital que el oro es en sí dinero, o el azúcar el precio del azúcar» (*Trabajo Asalariado y Capital,* III).

Entendemos así más precisamente la idea de Marx de una vuelta a la humanidad a resultas de la revolución socialista. Bajo el socialismo, cuando todo el trabajo útil esté subordinado al valor de uso, un telar de algodón será *realmente* una máquina para tejer algodón, un instrumento usado por los seres humanos para confeccionarse el vestido. Es también una cristalización de cierta cantidad de trabajo humano, pero no constituye valor de cambio, al menos en la etapa más avanzada de la sociedad socialista, porque los productos en general no serán cambiados por su valor sino distribuidos de acuerdo con las necesidades reales. Así, lo que suceda a la máquina como a cualquier otro producto no dependerá ya de su relación con otros objetos en términos de valor. Las cosas que en una economía de mercado están en apariencia humanizadas es decir, que asumen cualidades que son de hecho relaciones humanas, pierden esta apariencia bajo el socialismo y se humanizan en la realidad: son adquiridas por las personas como objetos de uso y se convierten en propiedad individual. El hombre sigue siendo un «animal político» o un ciudadano (Marx se refiere expresamente a la frase de Aristóteles); afirma sus posibilidades creativas como valores sociales, pero bajo el socialismo las abstracciones dejan de dominar a los seres humanos. En este sentido el socialismo es una vuelta a lo concreto. El proceso de inversión por el que el trabajo objetivado extiende cada vez más su fuerza sobre el trabajo vivo, de forma que la actividad humana no es meramente una cuestión de objetivación, sino sobre todo de alienación, es, como Marx explica en los *Grundrisse,* un proceso inherente a la misma sociedad y no sólo a la imaginación de los trabajadores y capitalistas. Esta inversión es realmente una necesidad histórica sin la cual las fuerzas productivas no

podrían haberse desarrollado como lo han hecho, pero no es de forma alguna una necesidad absoluta de toda producción.

Con la suspensión del carácter inmediato del trabajo vivo, como meramente individual, o como general meramente interna o externamente, con la afirmación de las actividades de los individuos como actividad inmediatamente general o social, los momentos objetivos [*Momente*] de la producción son despojados de esta forma de alienación; se afirman entonces como propiedad, como el cuerpo orgánico social en el cual los individuos se reproducen a sí mismos como individuos, pero como individuos sociales (*Grundrisse*, III, 3).

5. *La dialéctica de* El Capital: *la conciencia y el proceso histórico*

Sin embargo, el método de *El Capital*, no consiste simplemente en considerar a toda porción de la realidad capitalista como componente de un todo que funciona según leyes propias. No es un rasgo menos importante, y de hecho el principal según Marx, que toda forma existente se considera como etapa de un proceso continuo, es decir, que los fenómenos son observados en términos de evolución histórica. Marx nunca presentó una exposición separada de su dialéctica —pues, al igual que la de Hegel, ésta no puede describirse aisladamente del objeto— pero de vez en cuando indica su carácter general en el curso de una determinada argumentación. Uno de los pasajes más frecuentemente citados es el perteneciente al Posfacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, donde dice: «Mi método dialéctico no es sólo diferente del hegeliano, sino su opuesto directo. Para Hegel, el proceso de pensamiento, que él transforma de hecho en un objeto independiente bajo el nombre de Idea, es el demiurgo del mundo real, y el mundo real es sólo la forma externa y fenoménica de la Idea. En mí, al contrario, el ideal no es nada más que el mundo material reflejado en la mente humana y traducido a sus formas de pensamiento». En el mismo Posfacio cita con aprobación un examen de su método realizado en 1872 por un comentarista ruso de *El Capital*, quien observa que «Marx considera al movimiento social como un proceso de historia natural gobernado por leyes independientes de la voluntad, conciencia e intenciones humanas», y que en su sistema cada período histórico tiene sus propias leyes, que en su momento dan paso a las del siguiente. Sin embargo, dice Marx, su dialéctica, «en su comprensión y reconocimiento afirmativo del estado de cosas existente, comprende al mismo tiempo la negación de este estado y su inevitable desintegración; considera a toda forma históricamente desarrollada como en movimiento fluido, y toma en cuenta

su naturaleza transitoria no menos que su existencia momentánea: no deja que nada se imponga a ella, y es crítica y revolucionaria por esencia».

Sin embargo, la doctrina de la transitoriedad de los fenómenos sociales no es en sí una base suficiente de análisis. Toda la historia debe interpretarse además en relación a sus formas superiores; en particular, los antiguos sistemas sólo pueden entenderse en términos de su desarrollo en la sociedad burguesa.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos (*Grundrisse,* Introducción) *.

No sólo las anteriores formas sociales son comprensibles exclusivamente en relación a las presentes, sino que la sociedad actual sólo puede ser entendida a la luz del futuro, es decir, de la forma que tomará su lugar tras su inevitable colapso. En este importante aspecto, el pensamiento de Marx difiere del de Hegel, que se limitó esencialmente a interpretar el pasado. La idea de extender la dialéctica al futuro e interpretar el presente en términos de su propia disolución fue adoptada por Marx de los jóvenes hegelianos.

De vez en cuando Marx, en *El Capital,* invoca fórmulas hegelianas. Por ejemplo, tras haber argumentado que en determinadas condiciones sociales una acumulación de valor sólo puede ser denominada «capital» si es lo suficientemente grande como para emplear trabajo asalariado, cita esto como un ejemplo de transformación hegeliana de un aspecto cuantitativo en uno cualitativo; por encima de un cierto nivel cuantitativo, el valor adquiere la fuerza suficiente para encargar trabajo vivo y crear plusvalía. Una vez más, habiendo descrito la propiedad capitalista como negación de la propiedad privada individual basada en el trabajo, se refiere al socialismo como

* Trad. cast. cit., pág. 26.

la «negación de una negación», es decir, la vuelta a la propiedad individual, basada, sin embargo, en la propiedad colectiva de los medios de producción en vez de la propiedad privada.

Sin embargo, tanto para Marx como para Hegel la dialéctica no es una colección de normas independientes entre sí y del objeto al que se aplican. Si fuera simplemente un método aplicable a cualquier objeto y capaz de ser expuesto aisladamente, no habría razón para que Marx hubiese dicho que su propia dialéctica era contraria a la de Hegel a causa del idealismo de este último; pues sus leyes podrían ser formuladas de la misma manera siendo interpretada la historia desde un punto de vista idealista o materialista. Sin embargo, según Marx, la relación de la conciencia con el proceso histórico forma parte del mismo contenido de la dialéctica. Mientras que para Hegel la dialéctica era la historia de la difracción de ideas en cuyo curso el espíritu llega a entender al ser como su propia creación, para Marx la dialéctica es la historia de las condiciones materiales de vida en la que las formas institucionales y mentales son investidas de una aparente autonomía antes de volver, como tienen necesariamente que hacer, a la unión con su infraestructura. La dialéctica como medio de comprensión del mundo es secundaria a la dialéctica real del mundo en sí, en tanto la teoría del movimiento dialéctico de la realidad social es consciente de su propia dependencia del proceso histórico que le dio origen. Marx repite frecuentemente que una teoría que refleje los intereses de la clase trabajadora sólo puede derivar de la observación de la cambiante situación de los trabajadores. La teoría es de hecho la superestructura consciente de esa situación; se sabe a sí misma como un mero reflejo del proceso histórico real, como un producto de la praxis social y no una contemplación independiente de ésta. La dialéctica marxiana culmina con la «unidad de sujeto y objeto», pero en sentido diferente a la de Hegel. Devuelve al hombre su verdadera función de sujeto histórico consciente, aboliendo la situación en la que los resultados de su iniciativa libre y consciente se vuelven contra él. El sujeto tendrá un pleno dominio del proceso por el que se objetiva a sí mismo en la producción y el trabajo creativo; esta objetivación no degenerará en la alienación; los seres humanos reales poseerán las obras fruto de sus propias manos y no estarán más sometidos a una fuerza independiente objetivada. El curso de la historia estará completamente gobernado por la voluntad humana consciente; ésta se conocerá a sí como lo que es, a saber, la conciencia del proceso vital. El proceso histórico y el libre desarrollo de la conciencia serán una y la misma cosa.

La dialéctica de Marx es una descripción de la evolución histórica que conduce a esta unidad de la conciencia y el ser social. Al igual que en Hegel, es la descripción de un movimiento en el que surgen contradicciones que son superadas, para dar lugar a nuevas contradicciones. El progreso a través de contradicciones es esencial a la interpretación dialéctica del mundo. Sin embargo, éstas no son contradicciones lógicas o un término diferente para designar el conflicto social: éste ha perdurado a lo largo de la historia, pero en su desarrollo nadie había elaborado un sistema dialéctico de interpretación. El antagonismo de clase en las formas políticas conscientes es un efecto de las contradicciones subyacentes a un proceso inconsciente de carácter «objetivo». En la teoría de Hegel, los conceptos mostraban sus contradicciones internas en su desarrollo, y su resolución daba paso a superiores formas de conciencia. En opinión de Marx, las contradicciones «se producen» en el proceso histórico independientemente de si son traducidas a la conciencia o a formas conceptuales; consisten en el hecho de que un fenómeno da lugar a situaciones contrarias a su propia naturaleza y tendencia. El rasgos más importante de la dialéctica de las contradicciones internas del capitalismo es el análisis de Marx de la tasa decreciente de beneficio y de las crisis económicas, en el que muestra que la necesidad de maximizar la tasa de beneficio anula su propio fin, aumentando la cantidad de capital constante y haciendo disminuir constantemente la tasa de beneficio. La misma necesidad de incrementar la plusvalía en términos absolutos conduce a las crisis y al colapso del capital, a pesar de la «innata tendencia» de éste (diferente de las intenciones conscientes de los capitalistas, que son aquí secundarias). De esta forma, el capital, que originalmente había mostrado una sola e indiferenciada tendencia, da lugar a unos fenómenos que actúan en la dirección opuesta a él, y la contradicción alcanza finalmente un punto en el que, a pesar de todos los esfuerzos, el capital no puede ya existir por más tiempo. Esto es análogo a la disyunción de conceptos hegeliana, pero es un patrón que la historia desarrolla por su propia dinámica, independientemente de las intenciones de nadie. Hasta el presente, la conciencia ha figurado en este proceso de desarrollo como un complejo de error y mistificación. La vuelta a la unidad de sujeto y objeto no significa, como en Hegel, despojar al mundo de su carácter objetivo y de objetividad; el hombre seguirá objetivando sus facultades por medio del trabajo y estando enfrentado a la naturaleza independiente. Lo que significa es despojar a los fenómenos sociales de su carácter de cosa, de su independencia de los seres humanos reales. La dialéctica que

explica este proceso es la conciencia de la clase trabajadora elevada al nivel de comprensión intelectual.

Una vez llegados aquí, podemos definir la dialéctica marxiana del siguiente modo. La dialéctica es la conciencia de la clase trabajadora que, consciente de su propia condición y su oposición a la sociedad burguesa, percibe el funcionamiento de esta sociedad, y de toda la historia pasada, como un proceso recurrente de aparición y resolución de contradicciones. La conciencia dialéctica, por un proceso de abstracción, despoja a los fenómenos sociales de su carácter contingente y aprehende su estructura básica; relaciona cada componente del proceso histórico con el todo, y de este modo se comprende a sí misma. En su etapa final refleja las intensas contradicciones que —incluyéndose a sí mismas en tanto que conciencia dialéctica— serán suprimidas en una explosión revolucionaria; este suceso pondrá fin a la prehistoria de la especie humana y restaurará la unidad de la sociedad como sujeto y objeto de la historia o, por decirlo en otras palabras, la unidad de la conciencia de la historia con la misma historia.

A partir de esta formulación puede verse que la dialéctica no es un método, como el de la matemática, que pueda ser aplicado a cuaquier objeto bajo cualesquiera condiciones. Existe como método sólo en tanto es consciente de su relación funcional con la situación de clase que refleja, y en tanto no sólo comprende la historia, sino al mismo tiempo la anticipa por la abolición revolucionaria de las contradicciones existentes. La dialéctica no puede existir fuera de la lucha práctica por una sociedad futura cuya imagen ideal contiene en su seno.

Puede verse así por qué Marx no necesitó, ni pudo en términos de su propio método, proporcionar una base ética al socialismo, es decir, presentarlo simplemente como una colección de valores deseables. Esto no es porque considerara al socialismo meramente como una «necesidad histórica» y no se interesase por el hecho de si era bueno o malo, ni porque adoptara la absurda idea de que el deber de las personas era seguir el curso de la historia, cualquiera que fuese el sitio al que éste condujese. La razón por la que la justificación ética es irrelevante es que en la teoría de Marx la comprensión de la sociedad burguesa cobra ser como un acto práctico, o más bien es el reflejo de la acción revolucionaria en la consciencia y no puede aparecer independientemente de ella. Es ajeno a la concepción de Marx dividir su teoría en elementos separados de hecho, obligación y método, determinar primero cómo es el mundo, a continuación qué habría que hacer para satisfacer ciertas normas y finalmente por qué

medios puede ser transformado. El mundo capitalista se presenta al proletario en el acto por el cual éste lo comprende, que deriva del acto práctico de su destrucción. El movimiento obrero nació antes que la teoría que refleja sus tendencias reales, pero aún inconscientes: cuando la teoría cobre forma, lo hará como el autoconocimiento del proletariado. Quienes adoptan la teoría no cobran por ello posesión de un conjunto de valores en la forma de un imperativo externo; al contrario, se hacen conscientes del fin que persiguen, aunque no tengan una clara comprensión teórica de él. No es cuestión aquí de fijar primero un fin y considerar después la forma de alcanzarlo, como en un problema técnico en el que el objetivo está arbitrariamente dado y después se idea la solución racional, o bien como en el socialismo moralizante de los utopistas. En la teoría de Marx, la conciencia del fin adopta la forma de un acto en el que los participantes en el proceso histórico adquiere la comprensión teórica de los medios que han empezado a utilizar. Dado que los hombres luchan de hecho por liberarse de la opresión y la explotación, y después son conscientes de su acción como parte del movimiento «objetivo» de la historia, no tienen necesidad de un imperativo independiente que les diga que deben luchar por la liberación en general o que esa libertad de la opresión es algo bueno. Sólo en la acción el hombre se hace consciente de sí, aunque pueda quedar decepcionado, como de hecho ha sido, del verdadero contenido de ese autoconocimiento. El movimiento que ha de liberar de la esclavitud a la humanidad se reconoce a sí como lo que es e identifica su propia posición como la de un movimiento de lucha; no podría plantearse a sí mismo la pregunta «¿por qué luchamos?» sin antes dejar de luchar y por consiguiente sin antes dejar de existir. La dicotomía entre hecho y valor, observación y apreciación no tiene aquí lugar. Pertenece a aquéllos cuyos ideales y sueños van más allá de la realidad y no están anclados en la historia (como los epicúreos, que ven una gran distancia entre sí mismos y el mundo real). Pero en el caso de la clase trabajadora la comprensión del mundo histórico y su transformación práctica son un solo y mismo acto: no hay ni puede haber una percepción separada de lo que es y de lo que debe ser. El comprender la historia y participar en ella son una y la misma cosa, y no requieren una justificación separada. La dialéctica es una norma de observación, pero es también el autoconocimiento del proceso histórico; no puede rehuir esta función constituyéndose en mero instrumento de observación de la historia, y menos aún del mundo natural en general.

6. *Comentarios sobre la teoría de Marx acerca del valor y la explotación*

La teoría marxiana del valor ha sido criticada desde diversos puntos de vista, especialmente a causa de su inadaptabilidad al análisis empírico. Esta objeción fue planteada por Conrad Schmidt y tras él por Böhm-Bawerk (sobre quienes volveremos más adeante), Sombart, Struve, Bernstein y Pareto y en los últimos años por Joan Robinson y Raymond Aron. Algunos argumentos se repiten en todas estas críticas. Aun sin poder entrar aquí en todo detalle, mencionaremos algunos de ellos.

Para empezar, se ha observado que el valor en el sentido marxiano no es mensurable, es decir, que es imposible conocer el valor de cualquier mercancía en unidades del tiempo de trabajo necesario. Esto es así por dos razones independientes. La primera es que el valor de cualquier producto, según la teoría de Marx, incluye el valor de los medios y materiales usados para elaborarlo, el de los empleados para hacer estos medios y materiales en cuestión, y así *ad infinitum*. Es cierto que, según Marx, los instrumentos no crean un valor nuevo, sino sólo transfieren al producto parte del valor en ellos cristalizado; pero, si tuviéramos que calcular el valor del producto en unidades de tiempo de trabajo, tendríamos que reducir el valor de los medios a estas unidades también, lo que es claramente imposible. La segunda razón es que diferentes tipos de trabajo no pueden ser reducidos a una medida común. El trabajo humano supone diversos grados de habilidad, y según la demostración de Marx tendríamos que añadir a la cantidad de trabajo empleado en elaborar el producto la cantidad de trabajo empleado en la formación del trabajador; pero esto es también imposible. La defensa marxista usual de que el mercado de trabajo reduce automáticamente el trabajo simple y compuesto a una medida común no sirve aquí, pues significa que el valor no puede ser calculado independientemente del precio, que es exactamente la clave de la objeción. En cualquier caso, el precio de la fuerza de trabajo (suponiendo, con Marx, que es la fuerza de trabajo y no el trabajo lo que se intercambia en una economía de mercado) depende, al igual que otros valores, de numerosos factores y especialmente de las leyes de la oferta y la demanda; por ello no hay razón para suponer que las diferencias de salarios entre el trabajo especializado y el no especializado corresponden a la cantidad de tiempo de trabajo empleado en producir un trabajador cualificado.

Si el valor no puede calcularse independientemente del precio, no

hay forma de verificar la afirmación de que los precios reales de las mercancías fluctúan alrededor de su verdadero valor. Por supuesto, Marx sabía que en la práctica los precios están determinados por muchos factores, incluida la productividad del trabajo, la oferta y la demanda y la tasa media de beneficio. Si no consideró estos factores en el volumen primero de *El Capital*, fue por razones metodológicas y no porque pensara que valor y precio eran lo mismo; por ello no se le puede acusar de inconsistencia al comparar los volúmenes I y III, que trata *inter alia* de la tasa media de beneficio. Pero la cuestión es que es imposible medir cuantitativamente el efecto respectivo de los diversos factores de los precios de mercado. Si Adam Smith pensó que los hombres primitivos intercambiaban sus productos de acuerdo con el tiempo que habían empleado en elaborarlos, o si Engels se esforzó por mantener que esto sucedía todavía a finales de la Edad Media, la teoría marxiana del valor no está en mejor situación. Si aceptamos estas afirmaciones históricas sólo podemos afirmar que si bien son ciertas para la economía primitiva, en una economía de mercado desarrollada el tiempo es sólo unos de los factores determinantes del precio, pero no el único. Marx, aun siendo consciente de estos otros factores, mantuvo que el valor real está determinado sólo por el tiempo de trabajo socialmente necesario. En otras palabras, no respondía a la pregunta «¿qué determina el precio?», sino a la de «¿qué es el valor?». En este caso, tenemos que investigar el significado de esta última pregunta y si es posible dar una respuesta razonable a ella.

Una segunda dificultad frecuentemente planteada es la de cómo poder imaginar una prueba de la afirmación de que el valor «real» de una mercancía (lo que en la Edad Media denominaban el «justo precio» y los economistas clásicos «el precio natural») está determinado por el tiempo de trabajo. ¿Qué quiere decir Marx en realidad cuando habla de la «ley del valor»? Una ley natural es generalmente una afirmación de que ciertos fenómenos ocurren bajo determinadas circunstancias; pero no está claro que la definición del valor dada por Marx pueda ser considerada una ley. La afirmación más general que merecería este nombre, aunque no pudiera tener un carácter cuantitativo, sería que las variaciones en la productividad del trabajo afectan generalmente a los precios. Pero esto no es lo mismo que la teoría de Marx, que supone no que el tiempo de trabajo afecte a los precios, sino que es el único determinante de su valor. Esto no es una ley, sino una definición arbitraria que no puede ser probada y carece de utilidad para la descripción empírica de los fenómenos económicos. Como no hay transición del valor al precio, no hay tran-

sición de la teoría del valor a la descripción de ningún proceso económico real.

Muchos marxistas, como Lukács, han mantenido, por ejemplo, que la ruina de las pequeñas empresas a manos de las grandes es una confirmación de la ley del valor o incluso que prueba que el «trabajo abstracto» de Marx es un genuino fenómeno económico. Sin embargo, esto no es más que un uso erróneo de las palabras. Si las pequeñas empresas no pueden competir con las grandes a causa de su menor productividad, esto puede explicarse por la idea de los costes de producción sin necesidad de la teoría del valor. Si las técnicas consumidoras de trabajo son sustituidas, al menos en muchos casos, por otras que consumen menos, esto puede explicarse por el análisis de los precios, que, al contrario que los valores, son un fenómeno empírico. Afirmar que la «ley del valor» actúa en estos casos no hace más fáciles las cosas, especialmente cuando no sabemos qué significa la «ley del valor», y si es diferente de una definición del valor, que son dos cosas distintas.

Por esta razón, los economistas de tendencia empírica consideran inútil la teoría del valor de Marx, pues no puede aplicarse a la descripción empírica de los fenómenos. Esto no quiere decir que Marx diera una respuesta errónea a la pregunta «¿qué es el valor real?», sino que esta pregunta no tiene sentido en la ciencia económica si se refiere a algo distinto a los factores que gobiernan los precios. Sobre esta base, la teoría de Marx ha sido criticada como «metafísica» en el sentido peyorativo del término que le atribuyen los positivistas: es decir, que pretende revelar la «esencia» oculta detrás de los fenómenos superficiales, pero no proporciona medio alguno de confirmar o refutar empíricamente lo que afirma. La objeción de que Marx quería hallar, en este sentido, la «sustancia» del valor ha sido desmentida por los marxistas, quienes señalan que definió a esto como una relación social sin otra existencia aparte que en el intercambio de mercancías. Pero ésta no es una buena réplica a las objeciones, aun cuando éstos usen impropiamente la palabra «sustancia». Marx, es cierto, rechaza expresamente la idea de que el valor de cambio es inmanente a una mercancía, independientemente del proceso social de cambio a que ésta está sometida. Pero si distinguimos valor de valor de cambio, podemos decir que cualquier mercancía «representa» o es la encarnación o vehículo (o cualquier metáfora similar) de la suma total de trabajo invertido en ella, mientras que el valor de cambio es la manifestación del valor de los bienes en el mercado. El valor de cambio depende así de la existencia de una economía de mercado (y en este sentido es, según Marx, un fenómeno histórico transitorio)

y también de la existencia del propio valor, que es «tiempo de trabajo cristalizado». La existencia del valor no depende del sistema de producción e intercambio; los hombres han empleado siempre un trabajo en elaborar diversos objetos y, en consecuencia, el valor es una cualidad inmanente de las cosas, manifestada en ciertas condiciones sociales como valor de cambio. Pero si la «ley» de Marx ha de significar algo más que dos afirmaciones empíricas lógicamente independientes —que la mayor parte de objetos útiles son fruto del trabajo y que el tiempo de trabajo es un elemento del precio—, y si quiere significar que hay un valor «real» no mensurable e independiente del precio, entonces no es mejor que una «propiedad latente» del tipo de las condenadas por la ciencia desde el siglo XVII. No hay duda de que Marx quiso decir algo más que estas dos cosas e intentó arrojar luz en la verdadera naturaleza del valor y del valor de cambio. La afirmación de que el verdadero valor es tiempo de trabajo cristalizado está a la par con la afirmación de que el opio duerme a la gente porque es soporífero. Se nos habla de una cualidad latente que se manifiesta empíricamente (el opio duerme a la gente, los bienes son intercambiados), pero la información nos explica los fenómenos empíricos o nos permite predecirlos mejor que sin ella.

Hay otra fórmula que podría dar contenido a la ley del valor, a saber, la afirmación de Marx de que la suma de los precios iguala a la suma de los valores. Sin embargo, también ésta no está apoyada por ningún razonamiento, y no es claro su significado. Si se venden objetos que no poseen valor —por ejemplo, la tierra, cuyo precio es renta anticipada— esto debe significar que la igualdad de precios y valores no es real en ningún momento dado, sino sólo en un período de tiempo, que no está ni puede estar determinado. En este sentido la afirmación no tiene un significado definible, y en cualquier caso no está claro cómo podía verificarse, pues el valor no puede expresarse cuantitativamente.

Como interpretación de los fenómenos económicos, la teoría de Marx no satisface los requisitos normales de una hipótesis científica, y en especial el requisito de falsabilidad. Sin embargo, puede ser defendida sobre una base *diferente*, como una muestra de antropología filosófica (o, como hizo Jaurès, de metafísica social), como una continuación de la teoría de la alienación y un intento por expresar un rasgo de la vida social importante para la filosofía de la historia, a saber, que cuando las facultades y esfuerzos humanos se convierten en una mercancía pasan a ser vehículos abstractos de cambio y se someten a las leyes impersonales del mercado sobre las cuales no tienen control alguno los productores. La teoría del valor es así no una

explicación de cómo funciona la economía capitalista, sino una crítica de la deshumanización del objeto, y por ello también del sujeto, en un sistema en el que «todo está en venta». Según esta visión, la teoría marxiana es un ataque romántico a una sociedad enteramente esclavizada por la fuerza del dinero.

Hay que notar que aquellos análisis de Marx que pueden ser comprobados empíricamente con algún grado de rigor, como el de la tasa decreciente del beneficio o los esquemas de reproducción del volumen II de *El Capital* no dependen lógicamente de la teoría del valor (a pesar de lo que Marx pensara), y ésta puede ignorarse al valorarlos.

Como ya se ha mencionado, la teoría marxiana del valor incluye la afirmación, tan peculiar de Marx, de que el trabajo no es sólo la medida del valor, sino su fuente. Lógicamente, las dos partes de esta proposición son separables: el trabajo puede ser la medida, pero no la única fuente, o viceversa.

La afirmación de que el trabajo humano es la única fuente del valor, y la distinción conexa entre trabajo productivo y no productivo no están apoyadas por razonamiento alguno. No está claro por qué, cuando un granjero utiliza un caballo para arar su tierra, él mismo crea nuevos valores pero el caballo no hace más que transferir parte de su propio valor al producto. El motivo de esta arbitraria afirmación parece estar en la conclusión, tan importante en Marx, de que el capital no crea valor. Marx sabía, y lo acentuó en los *Grundrisse*, que el capital como fuerza organizadora aumenta mucho la productividad del valor; aun así mantuvo, siguiendo a Ricardo, que contribuye sólo al valor de cambio y no al valor de uso. Pero si esto es así, el capital es de hecho una fuente de riqueza real, es decir, supone un incremento en los objetos útiles, aunque la suma total de los valores de esta riqueza sean los mismos cualquiera que sea su cantidad, si representan el mismo número de horas de trabajo (reducidas a «trabajo simple»). Así, el aumento de riqueza social no tiene nada que ver con el aumento de valores. Podemos imaginar una sociedad en la cual toda la producción estuviese perfectamente automatizada, de forma que la sociedad no produjera valores en sentido marxiano, aun cuando creara grandes cantidades de riqueza o de valor de uso. No hay razón lógica, física o económica por la que esta sociedad no pudiera basarse en la propiedad capitalista, aun cuando no empleara «trabajo vivo» o trabajadores productivos.

Así, la burla de Marx de la idea de que el dinero tiene un poder mágico de automultiplicación porque puede ser prestado a interés es en exceso fácil. La proposición de que el capital no aumenta los

valores se sigue lógicamente de la definición marxiana del valor, y debe aprobarse si aprobamos aquella definición; pero no existen suficientes razones lógicas o empíricas para aceptarla. El hecho de que el capital incremente los valores de uso organizando el trabajo no es contrario a las premisas de Marx. Pero por esta misma razón, el crecimiento y distribución de la riqueza social no están relacionados con la teoría de que el trabajo es la única fuente de valor; el aumento de valores de cambio, como distinto de la cuestión de los precios y la multiplicación de las mercancías, en sí carece de interés para la sociedad. Lo que tiene interés es la cantidad de bienes producidos, la forma de su venta y distribución y la cuestión de la explotación. Pero la teoría de que el trabajo es la única fuente de valor no arroja luz sobre estas cuestiones; sirve más que para suscitar indignación por el hecho de que el «único productor real» obtiene una parte tan pequeña del fruto de su trabajo, mientras que el capitalista, que no contribuye nada al valor, amasa beneficios por el sólo hecho de ser propietario. Aparte de esta interpretación moral, no está claro cómo esta teoría arroja luz sobre el mecanismo de la sociedad capitalista; y —hay que insistir en ello— Marx no estaba de acuerdo con los socialistas ricardianos que deducían de la teoría del valor que el trabajador tenía derecho al equivalente de lo que su trabajo producía.

La distinción entre trabajo productivo y no productivo aparece en Marx en dos formas. En un sentido, como leemos en los *Grundrisse*, el trabajo productivo es el trabajo que ayuda a crear capital; y en este sentido la distinción se aplica sólo a la producción capitalista. En otro sentido, el trabajo productivo es el trabajo que crea valores de cualquier tipo, independientemente de las condiciones sociales. Esta distinción se ha discutido mucho entre los marxistas, pues es difícil trazar la línea divisoria entre ambos tipos de trabajo. En general, sabemos por Marx que el trabajo productivo es trabajo físico aplicado a objetos materiales; pero de otras observaciones ocasionales parece que estaba dispuesto a incluir como productores a aquéllos que no trabajaban por sí mismos el material, sino que permitían hacerlo a los demás, por ejemplo, a los ingenieros o diseñadores de las fábricas. Sin embargo, en este caso, la distinción es muy oscura y por ello ha dado lugar en los países socialistas a dilemas tanto prácticos como teóricos. Podría discutirse, por ejemplo, si la labor de un médico es o no productiva, pero lo mismo podría hacerse del hecho de tener hijos, lo que hace bastante dudoso el razonamiento. Una vez más, la labor de un maestro puede ayudar a crear importantes talentos industriales, por lo que presumiblemente también crea valor. El aspecto práctico de la cuestión es que en las sociedades que

con mayor o menor éxito (con frecuencia menor) intentan aplicar criterios derivados de las teorías de Marx, el trabajo considerado productivo es más respetado y mejor pagado; así, si el personal médico y docente fuera oficialmente no productivo podría justificarse teóricamente el ínfimo nivel de sus salarios. Otra consecuencia de la teoría era que según ella todo el sector de servicios se clasificaba como no productivo, siendo totalmente marginado en la planificación.

En la actualidad, la distinción es cada vez más anacrónica y su propósito no está del todo claro. La proporción de aquéllos cuyo trabajo consiste en la elaboración directa de objetos materiales crece menos a medida que aumenta la tecnología, y el aumento de la riqueza total depende cada vez menos de estos trabajadores.

No está claro en qué basa Marx su idea de que lo que el trabajador vende no es su trabajo, sino su fuerza de trabajo. Aun si acordamos con él que el trabajo, aun siendo la única fuente de valor, carece de valor por sí mismo, de ello no se sigue que no pueda ser vendido: según Marx se venden muchos objetos y actividades que no tienen un valor en el sentido por él definido. Lo que él probablemente quiso acentuar fue que cuando el capitalista compra fuerza de trabajo, según las leyes de la economía capitalista, se convierte en el propietario de la persona del trabajador durante el tiempo estipulado y está facultado a hacerle trabajar hasta más allá del límite de su capacidad y resistencia física. Pero el derecho del capitalista a explotar al trabajador y a prolongar la jornada de trabajo no es un rasgo inherente al capitalismo como tal, sino que pertenece a su etapa inicial. La medida en que esto se de en la práctica depende de la legislación y de la cantidad de trabajo que la clase trabajadora puede desarrollar; en el mundo capitalista no hay en la actualidad ningún país en el que el empresario tenga este derecho. Aun cuando se crea con derecho a sacar todo lo que pueda del trabajador, razones legales y de otra índole impiden que así suceda, por lo que no está claro en qué medida la afirmación de Marx sirve para la comprensión del capitalismo actual, como tampoco es necesaria su teoría para explicar la lucha de los trabajadores por un menor número de horas de trabajo y mejores salarios.

Las distinciones y conceptos más claramente ligados con la teoría del valor de Marx son expresión ideológica de su creencia en que el capitalismo no puede ser reformado y que éste tiende inexorablemente a reducir los salarios al valor mínimo de fuerza de trabajo y a hacer trabajar a los trabajadores hasta el límite de sus posibilidades físicas. (Cualquier aumento de los salarios se debe al aumento de las necesidades, que carece de límites, de forma que cualquiera que sea

el nivel de salarios puede decirse que el trabajador vende su fuerza de trabajo al valor del mercado). Sin embargo, en la actualidad, cuando la resistencia a la explotación no sólo ha sido eficaz, sino que ha transformado radicalmente la vida social, la teoría del valor y sus corolarios no hacen más que oscurecer el cuadro, y los marxistas se ven obligados a mantener la validez de unas leyes que no guardan relación con los hechos. Esto no significa, por supuesto, que el capitalista no esté dispuesto a obtener el máximo beneficio posible; pero este es un principio de sentido común y no tiene nada que ver con ninguna teoría del valor determinada.

En cuanto a la explotación, puede definirse consistentemente con las intenciones de Marx sin necesidad lógica de invocar su teoría. Marx la explica como una cuestión de trabajo no pagado, es decir, de la plusvalía apropiada por el capitalista tras deducir el coste de los materiales salarios y la sustitución del capital constante. Pero el propio Marx ridiculizó a los utopistas y a Lassalle por suponer que el trabajador debía recibir en la forma de salarios todo el equivalente de los valores por él producidos, lo que sería imposible en cualquier sociedad. La abolición de la explotación significaría, en su opinión, no que los trabajadores recibieran el equivalente de lo producido por ellos, sino que la plusvalía que no recibían en salarios acreciera a la sociedad en la forma de nuevas inversiones, reservas de emergencia, pagos de servicios «no productivos», administración, etc., y de quienes no pueden trabajar. Pero bajo el capitalismo, la plusvalía excedente al consumo de la clase burguesa vuelve de hecho a la sociedad por todos estos medios. El aspecto moral de la explotación pasa a un primer plano cuando hay un contraste ostensible entre el lujo burgués y la pobreza de los trabajadores. Pero Marx no afirmó, como hicieron los líderes de los primeros movimientos populares, que si los bienes consumidos por la burguesía fueran distribuidos entre toda la población esto ayudaría a resolver los problemas sociales. El consumo burgués frente a la pobreza de los trabajadores es una cuestión moral, y no económica; la distribución de las propiedades de los ricos entre los pobres no produciría ningún cambio real. Esta medida sólo tendría sentido por cuanto hace referencia a la propiedad de la tierra, que podría ser dividida entre el campesinado, como de hecho se ha realizado en diversos países. Si los inmuebles, el mobiliario, la vestimenta y otras riquezas de la burguesía fueran distribuidas entre los pobres, esto no sería más que un acto aislado de venganza, y no una solución de los problemas sociales, que pasaría inevitablemente por la socialización de la propiedad. Por esta razón Marx no alentó la fácil pero falsa idea de que abolir

la explotación significaba simplemente despojar a los ricos de sus posesiones muebles: esto era contrario a su propia teoría y sólo servía para fomentar la mentalidad envidiosa y predatoria de los movimientos campesinos del lumpenproletariado.

La explotación, de hecho, no significaba ni que el trabajador recibiese menos que el equivalente de su producto o que los salarios en general eran desiguales —pues no hay forma alguna conocida de igualarlos perfectamente en una sociedad industrial avanzada— o incluso que la burguesía financiara sus lujos con unos ingresos no ganados. La explotación consiste en el hecho de que la sociedad no tiene control sobre el uso que hace del producto excedente, y que su distribución está en manos de quienes tienen la exclusiva facultad de decisión en cuanto al uso de los medios de producción. Es entonces una cuestión de grado, por lo que es posible hablar de limitar la explotación no sólo aumentando los salarios, sino dando a la sociedad un mayor control sobre la inversión y la división de la renta nacional. El lujo burgués no es en sí la explotación, sino una consecuencia de ella: quienes controlan los medios de producción y por tanto pueden distribuir el producto excedente naturalmente cortan una mayor parte del pastel.

Aunque esta idea de la explotación parece estar de acuerdo con las propias ideas de Marx, es difícil de reconciliar con el marxismo ortodoxo, pues implica que la nacionalización de los medios de producción no impide necesariamente la explotación y, bajo ciertas circunstancias realmente dadas, puede aumentarla considerablemente. Pues si la explotación puede limitarse más cuanto mayor control tenga la sociedad de la distribución del producto excedente, ésta sería mayor cuanto más débil fuera la maquinaria de este control. Si, en vez de la propiedad privada, el poder para controlar los medios de producción y distribución está ejercido por un pequeño grupo dirigente no controlado por forma alguna de democracia representativa, no sólo no habrá menos explotación, sino que habrá aún más. Lo importante no son los privilegios materiales que los gobernantes tengan para sí, como tampoco lo es la vestimenta que pueda tener la burguesía o cuánto caviar coma; lo que importa es que la masa de la sociedad esté excluida de las decisiones relativas al uso de los medios de producción y distribución de la renta. En resumen, la explotación depende de si hay o no una maquinaria eficaz que permita a los trabajadores participar en las decisiones relativas al producto de su trabajo, y por ello es una cuestión de libertad política e instituciones representativas. Desde este punto de vista, las actuales sociedades comunistas son ejemplos no de abolición de la

explotación, sino de la explotación en grado sumo, pues al cancelar el derecho de propiedad han destruido la maquinaria que daba a la sociedad el control sobre el producto de su trabajo. Por contraste, en las sociedades capitalistas —o, al menos, en las más avanzadas— esta maquinaria hace posible limitar la explotación mediante una tributación progresiva, el control parcial de la inversión y los precios, las instituciones de bienestar, la creciente financiación del consumo social, etc., aun cuando continúa la propiedad privada de los medios de producción y la explotación no haya sido abolida.

Capítulo 14

LAS FUERZAS MOTRICES DEL PROCESO HISTORICO

1. *Fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura*

En su descripción efectuada en *El Capital*, Marx se refirió casualmente a la relación entre el progreso de la tecnología y el ilimitado expansionismo del capital. Al mismo tiempo afirmó que esta tendencia sólo podía surgir y universalizarse bajo ciertas condiciones tecnológicas, y no en cualquier período histórico sin distinción. La actividad y la tendencia expansionista del capitalismo era un caso especial de un sistema más general de relaciones que había gobernado todas las formas de vida social, pasadas y presentes. La descripción de Marx de este sistema se conoce con el nombre de materialismo histórico o interpretación materialista de la historia. Esta fue claramente desarrollada en *La Ideología Alemana*, pero la formulación general más conocida es la incluida en el Prefacio a *Una Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859); igualmente esta doctrina está expuesta en diferentes versiones en los escritos populares de Engels. Esta es la exposición clásica de Marx:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas particulares de conciencia social. El modo de producción de la vida material

condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo seno se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción— que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí mismo; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana *.

Pocos textos hay en la historia del pensamiento humano que hayan suscitado tantas controversias, desacuerdos y conflictos de interpretación como éste. No podemos rehacer aquí el debate en toda su amplitud, pero destacaremos algunos de sus puntos principales.

En su obra *El Socialismo Utópico y el Socialismo Científico* (Introducción a la edición inglesa, 1892), Engels define el materialismo histórico como «aquella noción del curso de la historia que busca la causa última y la fuerza motriz de todos los sucesos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en los cam-

* Trad. cast. de J. Merino, págs. 37-38.

bios de los modos de producción e intercambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en la lucha de estas clases entre sí».

El materialismo histórico es así una respuesta a la pregunta de «¿qué circunstancias han tenido un mayor efecto en la transformación de la sociedad humana?» (entendiendo esta palabra en el sentido amplio de todas las formas de comunicación, desde las categorías de pensamiento a la organización social del trabajo y las instituciones políticas).

El punto de partida de la historia humana es, desde el punto de vista materialista, la lucha con la naturaleza, la suma total de medios empleados por el hombre para obligar a la naturaleza a que satisfaga sus necesidades, que crecen a medida que son satisfechas. El hombre se distingue de los demás animales por el hecho de que hace herramientas: la bruta creación puede utilizar herramientas de forma primitiva, pero sólo las herramientas que halla en la propia naturaleza. Una vez se ha perfeccionado el equipo de forma que el individuo pueda producir más medios de los que consume él mismo, existe la posibilidad de conflicto en cuanto al reparto del producto excedente y por una situación en la que algunos hombres se apropian de los frutos del trabajo de los demás, es decir, una sociedad de clases. Las diversas formas de esta apropiación pueden determinar las formas de vida política y conciencia, es decir, de la forma en que las personas aprehenden su propia existencia social.

Tenemos así el siguiente esquema. La fuerza motriz definitiva del cambio histórico es la tecnología, las fuerzas productivas, todo el equipo de que dispone una sociedad, más la capacidad técnica adquirida, más la división técnica del trabajo. El nivel de las fuerzas productivas determina la estructura básica de las relaciones de producción, es decir, el fundamento de la vida social. (Marx no considera a la tecnología como parte de la «base», pues habla de un conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción). Las relaciones de producción comprenden, ante todo, las relaciones de propiedad, es decir, la fuerza legalmente protegida para disponer de las materias primas e instrumentos de la producción y, en su debida forma, de los productos del trabajo. También incluyen la división social del trabajo, por la que las personas se diferencian no por el tipo de producción en que toman parte o la etapa particular del proceso de producción, sino por el hecho de si participan en la producción material o bien efectúan otras funciones como la dirección, la administración política o el trabajo intelectual. La separación del trabajo físico y el intelectual fue una de las mayores revolucio-

nes de la historia. Pudo ocurrir gracias a la desigualdad social que permitió que unos hombres se apropiaran del trabajo de otros sin tomar parte en el proceso de producción. El volumen de ocio así creado hizo posible el trabajo intelectual y por ello toda la cultura espiritual de la humanidad —las artes, la filosofía y la ciencia— está arraigada en la desigualdad social. Otro componente de la «base» o de las relaciones de producción, es la forma en que son distribuidos e intercambiados los productos entre los productores.

Las relaciones de producción determinan además toda la gama de fenómenos a los que Marx dio el nombre de superestructura. Esta incluye a todas las instituciones políticas, y en especial al estado, a toda religión organizada, las asociaciones políticas, las leyes y costumbres y, finalmente, la conciencia humana expresada en ideas acerca del mundo, creencias religiosas, formas de creación artística y doctrinas del derecho, la política, la filosofía y la moral. La idea principal del materialismo histórico es que un determinado nivel tecnológico *exige unas determinadas relaciones* de producción y hace que éstas se expresen históricamente en el curso del tiempo. A su vez estas relaciones suponen un determinado tipo de superestructura, consistente en diversos aspectos mutuamente antagónicos: las relaciones de producción basadas en la apropiación del fruto del trabajo de los *demás dividen a la sociedad* en clases con intereses opuestos, y la lucha de clases se expresa en la superestructura como un conflicto entre las fuerzas y tendencias políticas. La superestructura es la suma total de las armas empleadas por las clases en su lucha por una mayor parte del producto del trabajo excedente.

2. *El ser social y la conciencia*

Las objeciones más frecuentes planteadas al materialismo histórico en el siglo XIX fueron las siguientes: 1) niega la significación de la acción humana consciente en la historia, lo que es absurdo; 2) declara que los hombres actúan sólo por motivos de interés material, lo que es contrario a toda evidencia; 3) reduce la historia al «factor económico» y considera a todos los demás factores tales como la religión, el pensamiento, el sentimiento, etc., o bien como carentes de importancia o como determinados por la economía y ajenos a la libertad humana.

Algunas formulaciones de la doctrina efectuadas por Marx y Engels parecen estar abiertas a estas objeciones. Las críticas fueron respondidas en parte por Engels y en parte por marxistas posterio-

res pero no de forma suficiente como para despejar toda ambigüedad. Sin embargo, las objeciones pierden gran parte de su fuerza si recordamos qué preguntas se propone responder el materialismo histórico y cuáles no.

En primer lugar, no es ni puede pretender ser una clave para la interpretación de ningún hecho histórico determinado. Todo lo que hace es definir las relaciones entre algunos, pero no todos, los rasgos de la vida social. En una revisión de la *Crítica* de Marx, efectuada por Engels en 1859, éste escribió: «La historia avanza en ocasiones mediante saltos y zig-zag y si fuera seguida de esta forma, no sólo habría que incluir muchos materiales de escasa importancia, sino que incluso habrían muchas interrupciones de la cadena de pensamientos... El método lógico de tratamiento es por ello el único adecuado. Sin embargo, éste no es esencialmente diferente del método histórico, sólo desprovisto de su forma histórica y de los sucesos fortuitos». En otras palabras, la idea de Marx de la dependencia de la superestructura con respecto a las relaciones de producción se aplica a las grandes épocas históricas y a los cambios fundamentales de la sociedad. No se afirma que el nivel de tecnología determine todo detalle de la división social del trabajo, y a su vez también todo aspecto de la vida política e intelectual. Marx y Engels pensaron en amplias categorías históricas y en términos de los factores básicos que gobiernan el cambio de uno a otro sistema. Creían que la estructura de clase de una determinada sociedad tenía tarde o temprano que manifestarse en sus formas institucionales básicas, pero el curso de los acontecimientos que produjera esto dependía de multitud de circunstancias fortuitas. Como Marx escribió en una carta a Kugelmann (17 de abril de 1871), «la historia del mundo... sería de naturaleza mística si los "accidentes" no jugaran ningún papel en ella. Estos accidentes acaecen naturalmente en el curso de su desarrollo y son compensados por otros accidentes. Pero la aceleración y el retraso dependen en gran medida de estos «accidentes», incluido el «accidente» de carácter de quienes están a la cabeza del movimiento». Igualmente, Engels, en algunas conocidas cartas, previno contra las formulaciones exageradas del llamado determinismo histórico. «Aun cuando el modo material de existencia es el *primum agens*, esto no impide que las esferas ideológicas reaccionen a su vez sobre él, imprimiendo un efecto secundario» (Carta a Conrad Schmidt, 5 de agosto de 1890).

El elemento determinante de la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Por ello, si alguien convierte esto en la afirmación de que el elemento

económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura —las formas políticas de la lucha de clase y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de ganar una batalla, etc., las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en las mentes de los combatientes en la forma de teorías, legales y filosóficas, ideas religiosas y su expresión en sistemas dogmáticos— todos estos factores ejercen su influencia en el curso de las luchas históricas y en muchos casos determinan primordialmente su forma. Hay una interacción de todos estos elementos en la que, en medio de la infinita multitud de accidentes... el movimiento económico se afirma a sí mismo como necesario. (Carta a Joseph Bloch, 21 de septiembre de 1890.)

De igual forma, los grandes personajes que parecen configurar el curso de la historia entran realmente en escena porque la sociedad los necesita. Alejandro, Cromwell y Napoleón son instrumentos del proceso histórico; pueden afectar a éste por sus rasgos accidentales de carácter personal, pero son agentes inconscientes de una gran fuerza impersonal que ellos no han creado. La eficacia de su acción está determinada por la situación en la que ésta tiene lugar.

De esta forma, si podemos hablar de determinismo histórico es sólo en el contexto de grandes rasgos institucionales. El nivel tecnológico del siglo x no pudo haber dado lugar a una *Declaración de los Derechos del Hombre* o a un *Code Napoleón*. Como sabemos, de hecho pueden haber amplias diferencias políticas en sociedades con semejante nivel tecnológico. No obstante, si consideramos los rasgos esenciales de estas sociedades y no los detalles accidentales del carácter personal, la tradición y la circunstancia, se verá que, desde el punto de vista del materialismo histórico, en todos los aspectos decisivos se asemejan entre sí o tienden tendencia a hacerlo.

En cuanto a la acción refleja de la superestructura sobre el modo de producción debemos una vez más recordar aquí la calificación «en última instancia». El estado puede, por ejemplo, actuar de tal forma que fomente o perjudique a los cambios sociales exigidos por el nivel de las fuerzas productivas. La eficacia de su acción variará según las circunstancias «accidentales», pero con el paso del tiempo prevalecerá el factor económico. Si consideramos a la historia de forma panorámica ésta se muestra como un cúmulo de sucesos caóticos, entre los cuales el analista es capaz de percibir ciertas tendencias dominantes, incluidas las interrelaciones básicas de que habló Marx. Por ejemplo, se verá que las formas legales se aproximan firmemente a la situación en la que mejor sirven a los intereses de las clases dominantes, y que estos intereses se constituyen de acuerdo con el modo de producción, intercambio y propiedad que

predomina en la sociedad en cuestión; se verá también que las filosofías y creencias religiosas varían de acuerdo con las necesidades sociales y los cambios de las instituciones políticas.

En cuanto al papel que desempeñan las intenciones conscientes en el proceso histórico, la idea de Marx y Engels parece haber sido la siguiente. Todos los actos humanos están gobernados por intenciones específicas, ya sean sentimientos personales o intereses privados, ideales religiosos o interés por el bienestar público. Pero el resultado de estos diversos actos no refleja las intenciones de persona alguna; está sometido a un tipo de regularidad estadística, que puede trazarse en la evolución de grandes unidades sociales pero no nos dice que sucede a sus componentes en tanto que individuos. El materialismo histórico no afirma que los motivos personales son necesariamente perversos o egoístas, o que todos son del mismo tipo; no se interesa por estos motivos ni pretende predecir la conducta individual. Sólo se interesa por los fenómenos masivos que no son queridos conscientemente por nadie pero que obedecen a leyes sociales que son tan regulares e impersonales como lo son las leyes de la naturaleza física. Los seres humanos y sus interrelaciones son, no obstante, la única realidad del proceso histórico, que en última instancia se compone de la conducta consciente de los individuos. La suma total de sus actos forma un esquema de leyes históricas diacrónicas, que describen la transición de uno a otro sistema social, y también leyes funcionales que muestran la interrelación de factores tales como la tecnología, las formas de propiedad, las barreras de clase, las instituciones del estado y la ideología. Los hombres hacen su propia historia, pero no como ellos gustan; no la hacen bajo circunstancias por ellos elegidas, sino bajo circunstancias directamente halladas, dadas o transmitidas del pasado» (*El Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte,* I).

Hablando estrictamente, es erróneo representar al materialismo como un sistema que distingue diversos «factores» en la historia y después los «reduce» a uno sólo o supone que todos los demás dependen de él. El error de este enfoque fue ya puesto de relieve por Plekhanov entre otros. Los llamados factores «históricos» no son entidades substantivas, sino abstracciones. El proceso histórico es uno, y todos los sucesos históricos están determinados por los más diversos fenómenos e influencias: actitudes mentales, tradiciones, intereses e ideales. Según el materialismo histórico, a nivel de la historia universal, las opiniones de los hombres, sus costumbres e instituciones están predominantemente afectados por el sistema de producción, intercambio y distribución dominante. Esta es,

por supuesto, una afirmación extremadamente general y escasamente significa más que la oposición al tipo de teorías que considera a las instituciones y organizaciones sociales como el producto de opiniones o del Espíritu de la Historia en pos de *su meta*. Tampoco indica esta afirmación de qué forma «el ser social de los hombres determina su conciencia»: esto es, susceptible de múltiples interpretaciones, con excepción de la idea expresamente rechazada de que los hombres no están conscientemente motivados por otra cosa que por el interés material. En particular, no está claro si la «determinación» es meramente teleológica o meramente causal. Si decimos que formas de conciencia tales como las doctrinas religiosas y filosóficas «reflejan» o «expresan» los intereses de la comunidad o clase en la que surgen, esto puede significar o que sirven a los intereses de la comunidad, es decir, que ésta saca provecho de ellas, o simplemente que son lo que son a causa de la situación de la comunidad. Marx y Engels explicaron, por ejemplo, que los ideales de libertad política servían a los intereses de la burguesía porque incluían la idea de libre comercio o de libre compraventa de trabajo asalariado. En este sentido puede decirse que la idea de libertad era un instrumento de apoyo del expansionismo burgués. Pero cuando Marx y Engels afirman que la teoría calvinista de la predestinación era expresión religiosa del hecho de que el éxito comercial o la bancarrota no depende de las intenciones del hombre de negocios, sino de las fuerzas económicas, ya estemos o no de acuerdo con esta afirmación, podemos considerar que postula una mera relación causal: la idea de absoluta dependencia de una fuerza externa (a saber, el mercado en la forma «mistificada» de la Providencia) no parece ir en interés del hombre de negocios, sino más bien poner de relieve su impotencia. Sin embargo, por norma, cuando los fundadores del materialismo histórico interpretan los fenómenos de la superestructura, lo hacen a fin de mostrar que las ideas, tendencias o instituciones no están sólo determinadas por los intereses de la clase en cuestión, sino que sirven de hecho a esos intereses, es decir, que están funcionalmente adaptadas a las necesidades de esa clase. La analogía idónea es más bien la de un organismo físico que la de un fin humano. Las ideas conducen al beneficio de quienes las tienen aun cuando, o más bien porque, ellos mismos no lo saben o lo comprenden erróneamente. Parte de su función es de hecho la mistificación, transformando intereses en ideales y hechos concretos en abstracciones, de forma que quienes hacen uso de ellas no comprenden lo que hacen ni por qué.

En este punto, las posibilidades interpretativas del materialismo

histórico empiezan a mostrar ciertas limitaciones. Al explicar, por ejemplo, la historia de la religión, no explica tanto la génesis de una determinada idea como el hecho de su expansión. No puede explicarnos por qué un judío que vivía en los límites del Imperio Romano en la época de Augusto y Tiberio tuvo una determinada concepción de la deidad y la salvación, sino que intenta más bien explicar el proceso social por el que el cristianismo se extendió por el Imperio y finalmente prevaleció sobre él. Esta teoría no puede explicar tampoco todas las disputas dogmáticas que han surgido con las innumerables sectas cristianas, pero explica las principales tendencias de estas sectas en términos de la clase social a que pertenecían sus partidarios. Tampoco puede explicar la aparición y naturaleza de un determinado talento artístico, pero puede explicar las principales tendencias de la historia del arte a la luz de la «cosmovisión» que cada una de ellas representa y los orígenes de esta concepción en la ideología de una determinada clase. Los límites del uso de la teoría son importantes, pues sería erróneo suponer que la división de la sociedad en clases puede proporcionar siempre una interpretación de todas sus diferenciaciones sin excepción. Todas las luchas y controversias políticas están llenas de detalles que no pueden explicarse por el conflicto de clases, aunque el método del materialismo histórico pueda aplicarse a las disputas fundamentales o a los períodos en los que sociedad está más polarizada en términos de clase.

¿Cuál es, pues, en última instancia, la influencia determinante de la base sobre la superestructura, y cuál es la «relativa independencia» que poseen las diversas formas de superestructura según Engels y la mayor parte de teóricos marxistas? La influencia en cuestión se relaciona sólo con ciertos rasgos de la superestructura, pero éstos son muy importantes. Por ejemplo, en cualquier sistema político, la clase dirigente hará todo lo que pueda por mantener el derecho sucesorio a fin de mantener intactas sus propiedades, y podrá hacerlo abiertamente si goza de un pleno poder político. Sin embargo, aun cuando este interés material de clase y la ley se unen de forma manifiesta, su libertad de acción puede verse limitada por circunstancias accidentales como las leyes y costumbres tradicionales de la sociedad en cuestión o las creencias religiosas surgidas en otra época pero que no han perdido aún su efecto. En el seno de la superestructura de las sociedades de clase hay siempre fuerzas antagónicas, de forma que las instituciones políticas y legales suelen ser fruto del compromiso entre intereses discordantes. Además, estos intereses son, por norma, distorsionados por la tradición, que actúa como

fuerza independiente, y que será tanto más fuerte cuanto menos encarnados en instituciones están los diversos elementos de las superestructura. La fuerza de la tradición será más fuerte en las cuestiones puramente ideológicas, por ejemplo, las opiniones filosóficas o estéticas: aquí la influencia de la base sobre la superestructura será relativamente más débil que, por ejemplo, en el caso de las instituciones legales. Sin embargo, no hay que inferir del materialismo histórico que las relaciones de producción determinan inequívocamente toda la superestructura: la determinan en línea generales, excluyendo algunas posibilidades y fomentando ciertas tendencias a expensas de otras. Algunos elementos de una determinada superestructura puede persistir aparentemente inmodificados a través de diversas formaciones económicas, *si bien su significación* puede ser diferente en diferentes circunstancias: esto es tan cierto con respecto a las creencias religiosas como a las doctrinas filosóficas. Además, los elementos de la superestructura se vuelven autónomos porque las necesidades humanas adoptan una forma independiente y los valores instrumentales se convierten en fines en sí. Como observó Marx, la suma de las necesidades no es constante, sino crece con el aumento de la producción. «La necesidad que el consumo siente por el objeto es creada por la percepción de éste. Un objeto de arte, al igual que cualquier otro producto, crea un público que es sensible al arte y goza la belleza. La producción no sólo crea, pues, un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto» (*Grundrisse,* Introducción). «En el origen de la civilización, la productividad del trabajo es escasa, pero también lo son las necesidades, que se desarrollan a *través de su satisfacción*» (*El Capital,* I, capítulo XIV). No es en forma alguna contrario a las ideas de Marx o al materialismo histórico defender que las necesidades estéticas, por ejemplo, han llegado a desarrollarse por propia satisfacción, sin estar subordinadas a necesidades más fundamentales. Sin embargo, si algunos valores instrumentales se han convertido de esta forma en fuerzas independientes en relación a las necesidades físicas elementales, es bastante natural que el proceso de su creación deje de depender en gran parte de las relaciones en última instancia basadas en estas necesidades elementales.

El carácter funcional de los diversos elementos de su superestructura no es incompatible, según Marx, con la permanencia de las creaciones de la cultura humana. Para explicar la inmortalidad del arte griego sugiere que la humanidad, al igual que el individuo, vuelve complacida a las *imaginaciones de su infancia*, que sabe no volverá más pero hacia la cual siente aún afecto. De aquí se seguiría

que, según Marx, la actividad cultural no es meramente accesoria al desarrollo socioeconómico, sino que contiene valores independientes de su función subsidiaria a un determinado orden de la sociedad.

No hay que suponer que la idea de que «el ser social determina la conciencia» sea una ley eterna de la historia. La *Crítica de la Economía Política* describe la dependencia de la conciencia social con respecto a las relaciones de producción como un hecho que se ha dado siempre en el pasado, pero que no necesariamente se dará en el futuro. El socialismo, en la concepción marxiana, iba a aumentar en gran medida la actividad creativa fuera del proceso de producción, liberando a la conciencia de la mistificación y a la vida social de las fuerzas reificadas. En estas condiciones, la conciencia, es decir, la voluntad consciente y la iniciativa de los seres humanos, recobraría el control de los procesos sociales, a fin de determinar el ser social, y no al contrario. De hecho, la máxima parece estar relacionada con la *conciencia ideológica*, es decir, aquella inconsciente de su carácter instrumental. Por otra parte, *La Ideología Alemana* afirma que la conciencia no puede ser nunca nada más que vida consciente, es decir, la forma en que los hombres experimentan situaciones que surgen independientemente de la conciencia. Sin embargo, es posible reconciliar estas dos ideas. La norma de que el ser social determina la conciencia puede considerarse como un caso particular de la norma más general de que la consciencia es idéntica a la vida consciente, un caso particular que se aplica a toda la historia pasada, en la que los productos de la actividad humana se han convertido en fuerzas independientes que dominan el proceso histórico. Cuando este dominio cese y el desarrollo social obedezca a las decisiones humanas conscientes, no será ya cierto que «el ser social determina la conciencia»; la conciencia será entonces una expresión de la «vida», pues este principio es un principio epistemológico y no de filosofía de la historia. La conciencia de la vida es una función de la «vida preconsciente», no por supuesto en el sentido de Schopenhauer y Freud, sino en el de que el pensamiento y el sentimiento y su expresión en la ciencia, el arte y la filosofía son instrumentos relacionados positiva o negativamente con la autoafirmación del hombre en la historia empírica. En otras palabras, la situación en la que el ser social determina la conciencia es una situación en la cual la conciencia está «mistificada», es inconsciente de su verdadera función, actúa inversamente al interés del hombre e intensifica su servidumbre. Cuando la conciencia sea liberada se convertirá en un medio de fuerza en vez de esclavitud, consciente de su propia participación

en la afirmación del hombre y del hecho de que es un componente del ser humano. Controlará las relaciones de producción en vez de ser controlada por ellas. Será todavía expresión e instrumento de vida que aspira hacia su plenitud, pero que aumente esta aspiración en vez de empobrecer la vida, y será una fuente de energía creativa en vez de un freno de ésta. En resumen, la conciencia liberada es desmitificada y consciente de su contribución a la expansión de las oportunidades humanas. La conciencia es siempre un instrumento de la vida, pero en la historia anterior (prehistoria), ha estado determinada por las relaciones de producción independientes de la voluntad humana. Esta interpretación es en cualquier caso, consistente con los escritos de Marx, aun cuando él no la adoptara nunca expresamente.

3. *El progreso histórico y sus contradicciones*

Todo el progreso realizado hasta el presente (prosigue afirmando la teoría), ha estado caracterizado por una contradicción interna: ha aumentado la fuerza total del hombre sobre la naturaleza, privándole a la vez de la mayor parte de los frutos de esta fuerza y esclavizando a toda la humanidad a las fuerzas materiales objetivadas. Al contrario que en Hegel, la historia no es aquí una conquista gradual de libertad social, sino más bien su gradual extinción. «De igual forma que la humanidad domina la naturaleza, el hombre parece estar esclavizado a los demás o a su propia infamia. Incluso la pura luz de la ciencia parece que no pueda brillar sino es contra este oscuro fondo de ignorancia» (Conferencia de Marx en el aniversario del órgano cartista, *The People's Paper*, el 14 de abril de 1856). En su *Origen de la Familia* (cap. II), Engels escribió de forma similar: «La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inauguró, junto con la esclavitud y la propiedad privada, una época que dura hasta hoy, en la que el bienestar y el desarrollo de un grupo se consiguen por la miseria y represión de otro». Y también: «Dado que la explotación de una clase por otra es la base de la civilización, todo su desarrollo se mueve en una continua contradicción. Cada avance en la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la gran mayoría» (ibid., capítulo IX). «En realidad, sólo gracias a la más extravagante pérdida del desarrollo individual se ha salvaguardado y mantenido el desarrollo de la especie humana en la época inmediatamente prece-

dente a la reorganización consciente de la sociedad» (*El Capital*, III, cap. V, II).

Este aspecto negativo y antihumano del progreso es una consecuencia inseparable del trabajo alienado. Pero por esta misma razón, incluso en los más crueles aspectos de la civilización, podemos percibir la obra de la historia en pos de la liberación final del hombre. Desde este punto de vista, quizás las más características observaciones de Marx son las incluidas en sus artículos sobre el gobierno británico de la India. Tras describir los efectos devastadores de las pacíficas y atrasadas comunidades indias, prosigue diciendo:

Por repugnante que pueda ser para el sentimiento humano testimoniar esa mirada de organizaciones sociales patriarcales e inofensivas disueltas y desorganizadas, sumidas en un mar de aflicción, y a sus miembros que pierden con ello su antigua forma de civilización y sus medios de subsistencia heredados, no debemos olvidar que estas idílicas comunidades rurales, por inofensivas que puedan parecer, han sido siempre el sólido fundamento del despotismo oriental; que contuvieron a la mente humana dentro de su más estrecha expresión, haciendo de ella un medio irresistible de superstición, esclavizándola a través de las normas tradicionales, privándola de toda su grandeza y energía histórica... No debemos olvidar que estas pequeñas comunidades estaban contaminadas por distinciones de casta y esclavitud, que subyugaban al hombre a las circunstancias externas en vez de hacerle dueño de ellas, que transformaban un estado social en desarrollo en un destino natural nunca cambiante y alentaban así un culto brutalizante de la naturaleza, mostrando su degradación en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, caía arrodillado en adoración de Hanuman, los monos, y Sabbala, las vacas...

La cuestión es, ¿puede cumplir su destino la humanidad sin una gran revolución social en Asia? Si no, cualesquiera que puedan haber sido los crímenes de Inglaterra, esta era la herramienta inconsciente de la historia para llevar a cabo esta revolución. Así, por mucho que turbe a nuestros sentimientos personales la imagen del ocaso de un mundo antiguo, tenemos derecho, desde la perspectiva histórica, a exclamar con Goethe: *Sollte diese Qual uns quälen, / Da sie unsre Lust vermehrt?* [«¿Debemos apenarnos por este dolor que aumenta nuestro placer»?] (*New York, Daily Tribune*, 25 de junio de 1853).

Este fragmento constituye una importante clave para la comprensión de la interpretación marxiana de la historia. En él hallamos la doctrina hegeliana de una misión histórica cumplida inconscientemente, a pesar de los crímenes y pasiones, por determinadas naciones o clases. Revela también la idea de la misión histórica de la humanidad, de la vocación de la humanidad como un todo. Vemos, además, que Marx consideró constantemente al proceso histórico desde el punto de vista de la liberación futura de la humanidad, que era la única piedra de toque de los sucesos del momento: en particular, no prestó ninguna importancia a las conquistas económicas de la clase trabajadora bajo el capitalismo, excepto en relación

a este fin último. Finalmente hay que señalar que la valoración histórica de Marx de las acciones humanas en términos del papel que han desempeñado en la génesis de la liberación no tiene nada que ver con un juicio *moral*: los crímenes de los imperialistas ingleses no lo eran menos por el hecho de situár más cerca el día de la revolución. Este es también el punto de vista de todo *El Capital*, en el que la indignación moral por la crueldad y villanía de la explotación va unida a la convicción de que esto fomentaba la revolución. La creciente explotación iba a producir el colapso del capitalismo, pero de ahí no se seguía que los trabajadores que se resistieran a él fueran «contra la historia». Sin embargo, su acción era progresiva no porque mejoraba su suerte y este progreso era bueno en sí, sino porque servía para desarrollar la conciencia de clase de los trabajadores, que era una condición previa de la revolución.

Marx y Engels creyeron en los derechos de una civilización superior sobre una inferior. La colonización francesa de Argelia y la victoria de los Estados Unidos sobre México les parecieron acontecimientos progresivos, y en general defendieron a las grandes naciones «históricas» contra los pueblos atrasados o aquellos que por alguna razón no tenían oportunidad de llevar a cabo un desarrollo histórico independiente. (Así Engels confiaba en que el Imperio Austrohúngaro absorbiera a los pequeños países de los Balcanes; Polonia, como nación histórica que era, debía ser restaurada e incluir bajo su dominio a pueblos del este menos desarrollados, como los lituanos, bielorusos y ucranianos.) La liberación futura en la que se basaba su optimismo histórico no era simplemente una cuestión de abolir la propiedad privada y de satisfacer las necesidades humanas elementales, sino de realizar el verdadero destino del hombre y asegurar su dignidad y grandeza proporcionándole el mayor control posible sobre la naturaleza y sobre su propia vida. Vemos así cómo, a pesar del abandono de Marx de las viejas fórmulas sobre la restauración de la naturaleza humana, su fe en la humanidad y su afirmación en el curso de la historia determinaron su actitud hacia los sucesos del momento. El capitalismo, a través de sus rasgos negativos y su gran inhumanidad, había preparado la base tecnológica que permitiría al hombre escapar de la compulsión de las necesidades materiales y desarrollar sus facultades artísticas e intelectuales como fines en sí.

El trabajo excedente de la masa ha dejado de ser la condición para el desarrollo de la riqueza general, al igual que el no-trabajo de unos pocos ha dejado de ser la condición del desarrollo de las facultades generales de la mente humana. Con ello, cesa la producción basada en el valor de cambio y el proceso

de producción material directo es despojado de los rasgos de penuria y antítesis. Se convierte en el libre desarrollo de los individuos, sin que haya reducción del tiempo de trabajo necesario para obtener más trabajo excedente, sino más bien una reducción al mínimo del trabajo necesario, que se corresponde con el desarrollo artístico, científico, etc., de los individuos libres (*Grundrisse*, III, 2, cuaderno VII).

De esta forma el martirio de la historia no habrá sido en vano, y las generaciones futuras recogerán los frutos de los sufrimientos de sus predecesores.

Hay que señalar que, para Marx, el concepto de «modos de producción» es un instrumento básico para la división de la historia en períodos y también para la comprensión de ésta como un todo singular. Sin embargo, hay un punto que ha sido especialmente problemático para los comentadores, a saber el relativo al «modo de producción asiático», al que Marx hace referencia en los Grundrisse y en algunos artículos y cartas de 1853. La esencia del sistema asiático, históricamente existente en la China, la India y algunos países musulmanes, es que la propiedad privada de la tierra era casi desconocida, pues las condiciones geográficas y climáticas exigieron un sistema de riego que sólo podía ser proporcionado por una administración centralizada. De aquí se explicaría la especial autonomía del aparato de estado despótico, del que dependía la economía en gran parte; el comercio se había desarrollado muy poco, no existían las ciudades como centros de comercio e industria y había una escasa burguesía autóctona. Las comunidades rurales tradicionales vivieron durante siglos en un estancamiento social y técnico absoluto. La disolución gradual de estas comunidades y del despotismo de estado se debía principalmente al capitalismo europeo más que a causas internas.

En la época de Stalin el marxismo ortodoxo excluía el «modo de producción asiático» de su esquema de la historia, por las siguientes razones. Primero, si una gran parte de la humanidad había vivido durante siglos con una economía peculiar, no podía haber un esquema uniforme de desarrollo para toda la humanidad. El progreso del esclavismo al feudalismo y al capitalismo se aplicaría sólo a una parte del mundo y no al resto, con lo que no podría haber una teoría marxista de la historia universalmente válida. En segundo lugar, según Marx, las peculiaridades del sistema asiático se debían a factores geográficos; pero ¿cómo podía mantenerse la primacía de la tecnología sobre las condiciones naturales, si esta última podía dar lugar a una forma diferente de desarrollo social en una gran parte de la tierra? En tercer lugar, Marx había afirmado que el

sistema asiático se había desarrollado en países estancados que fueron rescatados de esta situación por la incursión de pueblos cuyo desarrollo económico había sido diferente; aparentemente así, el «progreso» no era un rasgo necesario de la historia humana, sino que podía o no producirse, según las circunstancias. De esta forma, el «modo de producción asiático» parecía contrario a tres de los principios fundamentales que los marxistas ortodoxos atribuían generalmente al materialismo histórico: la primacía de las fuerzas productivas, la inevitabilidad del progreso y la uniformidad de la evolución de la sociedad humana. Podría parecer que la doctrina se adaptaba sólo a la Europa occidental y que el propio capitalismo era un accidente, un sistema que había surgido en una parte del mundo determinada y no muy grande y que posteriormente había mostrado ser lo suficientemente perjudicial y expansivo como para imponerse en todo el planeta. El propio Marx no sacó esta conclusión, pero finalmente observó que el análisis efectuado en *El Capital* se adaptaba sólo a la Europa occidental. Pero de sus afirmaciones sobre el sistema asiático se desprende esta conclusión de forma natural. Podría parecer no más que un detalle en su filosofía de la historia, pero si es aceptado exige la revisión de numerosos estereotipos, en especial de los relacionados con el determinismo histórico y la idea de progreso.

4. *La interpretación monista de las relaciones sociales*

El materialismo histórico, como hemos visto, proporciona una descripción teórica de los determinantes principales y puede utilizarse para predecir las líneas generales de desarrollo, pero no los sucesos específicos. Al igual que cualquier otra filosofía de la historia, no es una teoría cuantitativa y no puede informarnos de la fuerza relativa de los factores actuantes en un determinado proceso social. Sin embargo, pretende discernir la estructura fundamental de cualquier sociedad analizando sus relaciones de producción y las divisiones de clase basadas directamente en ellas. En cuanto al significado de las «relaciones de producción» no se desprende inequívocamente de los escritos de Marx y Engels. Este último, en *El Origen de la Familia,* se refiere a «la inmediata producción y reproducción de la vida» incluyendo en ella no sólo los instrumentos y medios de subsistencia, sino también la reproducción biológica de la especie, doctrina que fue muy criticada por marxistas posteriores; igualmente,

en su carta a Starkenburg del 25 de enero de 1894, Engels incluye entre las «condiciones económicas» toda la técnica de producción y transporte y también la geografía. Esta no es meramente una cuestión verbal acerca de la definición precisa de términos tales como «relaciones de producción» o «condiciones económicas»: la cuestión es si un mismo tipo de circunstancia determina toda la superestructura, o bien diversos tipos. Por ejemplo, el aspecto social del crecimiento de la especie, es decir, las instituciones familiares y la situación demográfica, ¿depende por completo del modo de producción y distribución o bien presenta rasgos biológicos o de otro tipo con un efecto independiente sobre otros fenómenos sociales en el ámbito de la superestructura? De forma similar, ¿en qué medida puede considerarse a la geografía un factor independiente en los procesos sociales? Marx observa en *El Capital* (vol. I, cap. XIV) que el capitalismo surgió en la zona templada porque el lujo de los trópicos no incitó a la humanidad a los esfuerzos que crearon la tecnología. Parece así que, según Marx, al menos algunas circunstancias naturales son una condición necesaria para un determinado desarrollo social. Pero en este caso, el nivel de tecnología, que en su forma primitiva se había alcanzado por todos los componentes de la especie humana, no podía ser una condición suficiente de los cambios en las relaciones de producción. Lo que se ha dicho de la geografía se aplica igualmente a los fenómenos demográficos. El mensaje del materialismo histórico parece haber sido que una determinada tecnología es causa suficiente de una determinadas relaciones de producción a partir de unas condiciones geográficas y demográficas particulares. De igual forma, estas relaciones de producción son una causa suficiente de rasgos esenciales de la superestructura política si se satisfacen otras condiciones determinadas, por ejemplo la relativa a la conciencia y tradiciones de un pueblo o a su situación presente. Por esta razón, el materialismo histórico tiene un valor interpretativo sólo en determinados análisis en los que pueden discernirse diversos factores concurrentes, pero no en las premisas generales que sólo dictan la dirección de la investigación.

Finalmente, debe distinguirse el materialismo histórico como un conjunto de directrices en una determinada interrelación del materialismo histórico como una teoría que traza el curso básico de los sucesos humanos desde la comunidad primitiva a la sociedad sin clases. Esta visión de la historia universal se basa en la premisa de que si se consideran los desarrollos a una escala suficiente, éstos podrán explicarse como cambios y mejoras en la producción de me-

dios con los que satisfacer las necesidades materiales, y que por encima de un determinado nivel tecnológico estos desarrollos toman la forma de una lucha de clases con intereses encontrados.

5. *El concepto de clase*

En su carta del 5 de marzo de 1852 a Joseph Weydemeyer, Marx declara que no fue él quien descubrió la existencia de clases o de la lucha de clases: lo que él hizo fue probar que la existencia de clases está ligada a determinadas etapas del desarrollo de la producción, que la lucha de clases lleva a la dictadura del proletariado y que esta dictadura constituye la transición a una sociedad sin clases.

Ni Marx ni Engels definieron nunca con claridad el concepto de clase, y el último capítulo del volumen II de *El Capital*, que iba a tratar de esta cuestión, se interrumpe tras tres o cuatro párrafos. En él Marx plantea la pregunta: «¿Qué hace que los asalariados, capitalistas y terratenientes constituyan las tres grandes clases sociales?» A primera vista podría parecer, prosigue Marx, que se caracterizan por la identidad de fuentes de ingresos dentro de una misma clase, con salarios, beneficio y renta de la tierra, respectivamente. Pero desde este punto de vista —añade— los doctores, funcionarios y muchos otros constituirían clases separadas definidas en cada caso por su fuente de ingresos; pero como se ve este criterio es en cualquier caso insuficiente.

Kautsky, que tomó la cuestión donde Marx la dejó e intentó reconstruir las ideas de éste, llegó a la siguiente conclusión (*La interpretación materialista de la Historia*, IV, i, I-6). El concepto de clase tiene un carácter polarizado, es decir, una clase sólo existe por oposición a otra clase (por ello sería absurdo hablar de una sociedad con una clase: una sociedad puede o ser sin clases o estar compuesta al menos por dos clases hostiles). Una colectividad no se convierte en clase simplemente porque los ingresos de sus miembros proceden de la misma fuente; para ello debe estar en estado de conflicto con otra u otras clases por la distribución de los ingresos. Pero tampoco es esto suficiente. Dado que los trabajadores, los capitalistas y los terratenientes derivan todos ellos sus ingresos de la misma fuente, que es el trabajo del trabajador, y dado que la forma en que es distribuido este valor depende de quién posee los medios de producción, es esta propiedad la que constituye el criterio último. Así tenemos, por una parte, a las clases poseedoras que son

propietarias de los medios de producción y por ello también del trabajo excedente creado por los trabajadores, y por otra parte, la clase de los explotados, que no tienen nada, sino su fuerza de trabajo, viéndose obligados a venderla. A partir de este criterio podemos también distinguir las clases intermedias de quienes, como los pequeños campesinos o artesanos, poseen algunos medios de producción, pero no emplean trabajo asalariado; no disfrutan de los resultados del trabajo no pagado de otros, pero crean valores trabajando ellos o sus familias. Estas clases tienen una conciencia dividida: la propiedad de los medios de producción les inclina en solidaridad con los capitalistas, pero están también ligados a los trabajadores por el hecho de que viven de su propio esfuerzo y no de la plusvalía creada por los demás. El capitalismo tiende constantemente a privar de sus pequeñas posesiones a estas clases medias, deprimiéndolas al *status* de clase trabajadora y permitiendo sólo a una pequeña minoría incorporarse a las filas de los explotadores.

Marx enfocó la cuestión de las clases desde el punto de vista de las condiciones de Inglaterra, mientras que Kautsky tenía presente a Alemania y al resto de la Europa central. El criterio de la propiedad de los medios de producción y el empleo de trabajo asalariado nos permite distinguir entre los explotadores, los explotados y los situados en medio, pero no distingue a los capitalistas de los terratenientes, siendo ambos propietarios de medios de producción y apropiándose de horas no pagadas de trabajo extra. De hecho, la oposición de clase de entre estas dos es diferente de la existente entre ellos y los trabajadores: ambas clases poseedoras están interesadas en maximizar la explotación y la plusvalía. Por ello en tiempos de crisis presentan un frente común contra el proletariado, aunque este último puede aliarse en ocasiones con uno de ellos contra el otro, por ejemplo con la burguesía para asegurar la libertad política en situaciones en las que conservan fuerza las instituciones feudales. La fuente última de los ingresos del capitalista y del terrateniente es en definitiva la misma, la plusvalía creada por los trabajadores; y, según Marx, éste es también el caso de los financieros, comerciantes y prestamistas de dinero a interés. Sin embargo, las clases explotadoras difieren en su forma de apropiarse el beneficio. Sólo el capital industrial lo hace intercambiando trabajo objetivado por trabajo vivo, mientras que el terrateniente o el usurero subsisten de la renta, sin tomar parte en el proceso de intercambio.

Por ello, podría parecer de acuerdo con las intenciones de Marx distinguir entre criterios primarios y secundarios en la división de

la sociedad en clases. El criterio primario es la fuerza para controlar los medios de producción y disfrutar por ello de los valores creados por el trabajo extra de los demás. Este criterio pone en un lado a todas las clases explotadoras, es decir, a aquellas que se benefician del trabajo extra, incluidos los capitalistas comerciales y los terratenientes. Por otra parte están los vendedores de fuerza de trabajo, es decir, los asalariados y los pequeños campesinos, artesanos, etc., que usan sus propios medios de producción. La primera categoría se divide por un criterio secundario en adquirientes directos de fuerza de trabajo (capitalistas industriales) y en aquellos que se apropian de la plusvalía *indirectamente* por la posesión de tierra o capital. Dentro de la segunda categoría, los asalariados se dividen de los demás por el hecho de que no poseen ningún medio de producción.

En su forma general, el criterio primario es también aplicable a las formaciones de clase precapitalistas, como la servidumbre y el feudalismo; por el contrario, los criterios secundarios son peculiares al modo de producción capitalista.

La definición de clases no es en modo alguno una pura cuestión verbal o metodológica. La necesidad de esta definición surge de la observación de los hechos de la lucha de clases; es una cuestión de hallar los criterios que, en términos prácticos, distinguen a los grupos cuyos antagonismos definen los procesos históricos básicos.

Otro rasgo esencial de una clase es que muestra una espontánea solidaridad en su oposición a las demás clases, lo que no impide que sus miembros *sean mutuamente rivales.* En el volumen III de *El Capital,* Marx describe la base económica de la solidaridad de clase capitalista: como la tasa de beneficio se nivela en todas las esferas de la producción, y todo capitalista recibe un beneficio proporcional a la cantidad de su capital,

> en cada esfera de producción, el capitalista individual, y los capitalistas en general, toman parte en la explotación de toda la clase trabajadora por la totalidad del capital y también en el grado de esta explotación, no sólo en razón de la simpatía general de clase, sino también por razones económicas directas... Un capitalista que en su cadena de producción no empleara ningún capital variable y, por tanto, ningún trabajo (supuesto exagerado) estaría, no obstante, interesado en la explotación de la clase trabajadora por el capital y obtendría su beneficio del plustrabajo no pagado, al igual que el capitalista que empleara sólo (otra exageración) capital variable, e invierta todo su capital en salarios (*El Capital,* III, cap. X).

Este encuentro de intereses entre los capitalistas particulares es reprimido en las situaciones dominadas por el antagonismo entre los

explotadores y los explotados en conjunto. No obstante, sus intereses individuales tienen que chocar, y también los de los trabajadores, por ejemplo cuando hay un gran índice de desempleo. Pero, mientras que la rivalidad entre capitalistas no perjudica en sí a los intereses del capital en conjunto, la competencia entre los trabajadores perjudica a los intereses de la clase trabajadora. Por ello, la conciencia de clase del proletariado es mucho más importante para la realización de su interés de clase que la de los explotadores.

Finalmente, un rasgo esencial del concepto marxiano de clase es que rechaza la clasificación utópico-socialista según la escala de ingresos o la participación relativa en el producto social. La división utópica según la riqueza es bastante ajena al pensamiento de Marx. La participación de una persona en la renta nacional no determina su lugar en el sistema de clases, sino que está determinada por ésta. Un pequeño artesano puede ganar en algunos casos menos que un trabajador cualificado, pero esto no afecta a la clase a que pertenecen. El consumo suntuario no es tampoco un determinante de clase, como testimonia el «heroico ascetismo» de la burguesía en su primer período. En segundo lugar, una clase no está determinada por la distinción de Saint-Simon entre ociosos y trabajadores. El capitalista puede desempeñar funciones esenciales en la dirección o puede pagar a otros para que lo hagan; el que lo haga puede tener importancia para la eficacia de su empresa, pero no afecta a su posición de clase. La ejecución de funciones directivas no es una condición ni suficiente ni necesaria para pertenecer a la clase capitalista.

Una condición esencial de la existencia de una clase es que haya al menos el germen de una conciencia de clase, un sentido elemental de intereses comunes y de oposición a otras clases. Una clase puede existir verdaderamente «en sí» sin ser una clase «para sí», es decir, sin ser consciente de su función en el proceso social de producción y distribución. Pero antes de poder hablar de una clase debe haber una comunidad real de interés, que se manifieste en la práctica. Si sus miembros se aíslan entre sí, una clase no tiene más que una existencia potencial. Como escribió Marx en *El Dieciocho Brumario*, sección VII:

> Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones... Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distingue por su modo de

vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a ésta de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una asamblea. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno *.

Por otra parte, la existencia de una lucha de clases política no es, en opinión de Marx, una condición necesaria de la realidad de la división de clases. «En la antigua Roma la lucha de clases se ventilaba entre una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres, mientras que la gran masa productiva de la población, los esclavos, formaban un pedestal puramente pasivo para aquellos luchadores (*ibidem*, Prefacio a la seg. ed.) (**). No obstante, Marx consideraba a los esclavos como una clase.

Marx consideraba a la división de clases como la división esencial, pero no la única, de toda sociedad en que existen clases. Dentro de una misma clase pueden haber grupos con intereses en conflicto, por ejemplo el capital industrial y el financiero. Entre quienes obtienen sus ingresos de la renta de la tierra y divisiones separadas de terratenientes, propietarios de minas y propietarios en general. La clase trabajadora está dividida según las ramas de la industria y por diferentes grados e índices de pago. Las profesiones y comercios están mutuamente divididas. La inteligencia, en la concepción de Marx, no es en sí una clase, pero se divide según la clase en cuyo interés sirve. En resumen, las divisiones de la sociedad son infinitamente complejas. No obstante, Marx afirmó que a lo largo de la historia de las sociedades antagónicas —es decir, todas a excepción de las primitivas comunidades sin clases— las divisiones de clase eran principal factor determinante del cambio social. Toda la esfera de la superestructura —vida política, guerras y conflictos, sistemas políticos y jurídicos y producción intelectual y artística de todo tipo— estuvo dominada por la división de clases y sus consecuencias. Por ello aquí sólo es posible operar con características cualitativas, pues no podemos medir la importancia relativa de las diversas formas de estratificación social en la determinación de los aspectos concretos de la superestructura.

* Trad. de O. P. Safont, Barcelona, 1977[3], págs. 144-145.
** *Ibid.*, pág. 7.

Podría parecer así que la mera supresión de la división de clases por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción no aboliría todas las fuentes del antagonismo social, pero sólo las fuentes más importantes debidas a los diversos grados de control sobre la plusvalía. Sin embargo, Marx creyó que el dominio del sistema de clase era tal que su abolición daría lugar a la supresión de nuevas formas de antagonismo y produciría una unidad de la vida social en la que la libertad de un hombre no está limitada por la de otro.

6. *El origen de las clases*

En cuanto al origen de las distinciones de clase, una condición necesaria, pero no suficiente, era la consecución de un estado tecnológico en el cual fuera posible apropiarse de los frutos del plustrabajo. Engels considera esta cuestión en *El origen de la familia* y el *Anti-Dühring*. Dühring había sugerido que las clases deben su origen al uso de la fuerza, aduciendo el ejemplo de dos individuos con una dotación natural diferente. Engels se opuso a esta teoría, que consideraba errónea y sin fundamento. Ni la propiedad ni la explotación, dijo, son resultado de la violencia. La propiedad estaba basada en la producción excedente a las necesidades del trabajador, y la explotación presuponía la desigualdad de propiedad. En cuanto a las clases, habían surgido de varias formas. En primer lugar, la producción de mercancías conducía a la desigualdad de posesiones, que se legaban de una generación a otra haciendo posible la consolidación de una aristocracia hereditaria, no por medios violentos, sino por obra de la costumbre. En segundo lugar, las comunidades primitivas tenían que confiar su defensa a individuos designados para tal fin, cuyos títulos fueron el germen del poder político. Lo que al principio eran instituciones socialmente necesarias de defensa y administración se convirtieron con el tiempo en títulos hereditarios, independientes de la sociedad y, por así decirlo, situadas encima de ella. En tercer lugar, la división natural del trabajo adoptó la forma de clases cuando el progreso técnico y el desarrollo económico hicieron posible el uso de trabajo esclavo obtenido por conquista. La esclavitud hizo posible por vez primera la existencia de una división real entre la agricultura y la industria, y con ella todo el sistema político y cultural del mundo antiguo; fue ésta una condición previa del gran progreso de la civilización de nuestros días. Pero en todas las formas en las que surgió la división de clases,

su origen último estuvo siempre en la división del trabajo. Esta había sido la condición de toda la evolución de la humanidad, y también la causa de la propiedad privada, la desigualdad, la explotación y la opresión.

7. *Las funciones del estado y su abolición*

La división de clases dio lugar con el tiempo a la creación de un aparato de estado. Siguiendo el desarrollo de la sociedad primitiva de acuerdo con las exploraciones de Morgan, Engels sugiere que el estado surgió como consecuencia de la crisis de la organización democrática de la tribu. En este proceso intervinieron diversos factores: para empezar, la transformación de las profesiones en títulos hereditarios, según se dijo ya antes, y la necesidad de defender las fortunas adquiridas a través de numerosas contingencias. El estado, como instrumento de coerción en defensa de los intereses de clase, presupone al menos los elementos de una división de clases. El aparato de la autoridad y el uso de la fuerza para controlar a los esclavos tienen un origen económico. La conquista es una de las formas de creación del estado, pero en su forma típica éste surge de los antagonismos de clase dentro de una misma comunidad. El estado santifica la riqueza y privilegios adquiridos, defendiéndolos contra la tradición comunista de las primitivas sociedades y creando las condiciones en las que aumentan las fortunas privadas y la desigualdad. «Dado que el estado surgió de la necesidad de contener los antagonismos de clase, pero surgió, al mismo tiempo, entre el conflicto de estas clases, es, por norma, el estado de la clase más poderosa y económicamente dominante que, por medio del estado se hace también políticamente dominante, adquiriendo así nuevos medios para contener y explotar a la clase oprimida» (*El origen de la familia,* IX). En relación al estado burgués, esta función de defender los privilegios de la clase dominante es esencial para su estructura política. Como escribieron Marx y Engels en 1850 en el comentario de un libro de E. de Girardin, «el estado burgués no es nada, sino el mutuo seguro de la burguesía contra sus propios miembros individuales y la clase de los explotados, un seguro que cada vez ha de ser más caro y, en apariencia, más independiente de la sociedad burguesa, que tiene cada vez más dificultades en mantener a los explotados en estado de subordinación» (*Neue Rheinische Zeitung, Politisch-ökonomische Revue,* 4, 1850). De aquí que, aun cuando tengan que realizarse las funciones origi-

nales y socialmente necesarias que, al volverse autónomas, dieron lugar al poder político, no son éstas las que determinan el carácter del estado. Estas funciones no contienen en sí elementos de poder político y su autonominación no habría dado lugar a la creación del aparato estatal sino fuera por la necesidad de defender a las clases privilegiadas.

Como Marx observa en conexión con el *coup d'état* de Louis Napoleon, puede también suceder que en la sociedad burguesa la maquinaria burocrática afirme su independencia de la clase a la cual sirve. Pero estas situaciones sólo pueden explicarse por intereses de clase. La burguesía puede ceder el poder parlamentario y confiar el ejercicio directo de la autoridad política a una burocracia autonomizada, si esto es preciso para mantener su propia situación económica como clase.

Si definimos el significado del estado de esta forma, se siguen dos importantes conclusiones para la doctrina de Marx, a saber, la desaparición del estado en una sociedad sin clases y la necesidad de destruir la maquinaria estatal existente por medio de una revolución.

La primera conclusión es evidente. Una vez abolida la división de clases no hay necesidad de instituciones cuya función es mantener y oprimir a las clases explotadas.

> El primer acto en el que el estado se muestra como el representante de la sociedad en general —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto independiente como estado. La interferencia de la fuerza estatal en las relaciones sociales se vuelve superflua en una esfera tras otra, hasta dejar de existir. El gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El estado no es «abolido»: se desvanece. (*Socialismo Utópico* y *Socialismo Científico,* III.)

El estado no es eterno, es un rasgo transitorio de la civilización que desaparecerá con las divisiones de clase o, como Engels dice, «en el museo de las antigüedades, junto a la rueca y al eje de bronce» (*El origen de la familia,* IX).

Como vemos, la abolición del estado no significa abolir las necesarias funciones administrativas para la dirección de la producción; pero estas funciones no serán un ejercicio del poder político. Esto implica una sociedad en la que han desaparecido todos los conflictos sociales, y esto confirma la interpretación según la cual Marx y Engels pensaban que la abolición de las divisiones de clase aboliría al mismo tiempo todas las demás fuentes de conflicto.

En segundo lugar, la superestructura política como aparato de

coerción no puede ser reformada para que empiece a servir a los intereses de las clases explotadas; debe ser destruida por la violencia revolucionaria. Como hemos visto, esta conclusión se forjó en Marx con ocasión de la Comuna de París. La abolición del estado burgués es un paso hacia la abolición del estado en general, pero, durante el período en el que el proletariado victorioso lucha aún contra los explotadores, éste deberá poseer sus propios medios de coerción, que por primera vez en la historia serán el instrumento de la mayoría. Esta será la dictadura del proletariado, en la que éste utilizará la fuerza necesaria para acabar con las clases. La transición a la sociedad socialista, aun cuando está ya preparada por el desarrollo de la economía capitalista, no puede efectuarse sólo por el proceso económico, sino en el ámbito de la superestructura. El requisito previo positivo del socialismo en una economía capitalista es un alto grado de tecnología y de cooperación en el proceso productivo; sus causas negativas son las contradicciones internas del capitalismo y la conciencia de clase del proletariado. La transición es en sí un acto político y no económico; sin embargo, según el aforismo de Marx, «la fuerza es la comadrona de toda sociedad preñada de una nueva. Es en sí una fuerza *[Potenz]* económica» (*El Capital,* I, capítulo XXIV, 6).

En 1895, pocos meses antes de su muerte, Engels escribió una Introducción a la segunda edición de *Las luchas de clases en Francia, 1848-1850,* de Marx, que fue después invocada por los reformistas como una prueba de que Engels sustituyó la idea de una fuerza revolucionaria por la de la consecución del poder para el proletariado por medios parlamentarios. En este texto afirma que dada la revocación de la Ley Antisocialista en Alemania y a la vista del éxito de la socialdemocracia en las urnas, la «rebelión al viejo estilo, la lucha callejera con barricadas, que hasta 1848 constituía la decisión final de todo, es en gran medida obsoleta». Tras las luchas callejeras los insurgentes salen peor que antes, y en cualquier caso la rebelión de una pequeña vanguardia no podía producir la transformación de la sociedad. Esta exigía la participación racional y consciente de las masas, por lo que era un error sacrificar a la parte más ilustrada del proletariado en las luchas de calle: lo que había que hacer era continuar el avance por los medios legales en el parlamento y en el terreno de la propaganda, acumulando fuerza para el conflicto decisivo. «Nosotros, los "revolucionarios", los "rebeldes", sacamos más partido de los métodos legales que de los métodos ilegales y la revuelta.»

Es cierto que Engels puso mucho énfasis en los medios pacíficos

de fortalecimiento del movimiento obrero; y también lo es que no excluyó la posibilidad, al menos en Alemania, de que se pudiera alcanzar el poder por medios no violentos. Pero el cambio de punto de vista que produjo el éxito electoral de la socialdemocracia alemana no es tan grande como pudiera parecer. En primer lugar, Engels limita esta esperanza a Alemania, como Marx la había limitado una vez a Inglaterra, los Estados Unidos y Holanda. En segundo lugar, no lo consideró como un resultado inevitable que el poder pudiera alcanzarse por medios parlamentarios: esto dependía por completo de la actitud de la burguesía, siendo aún posible una revolución violenta. En tercer lugar, mientras esperaba un «conflicto decisivo» en la forma de un asalto al poder por la clase trabajadora, creía que éste podía ser un acto no sangriento debido a la fuerza de esta última, su conciencia desarrollada y su capacidad para contar con la ayuda de las clases medias-bajas. No rechazó la idea de la revolución como un principio necesario e inevitable en la práctica, pero creía que podía ser no violenta. No dijo expresamente que pensaba que la clase trabajadora podía alcanzar el poder simplemente obteniendo la mayoría en urnas, y es difícil saber si era esto lo que pensaba; pero indudablemente prestó una mayor importancia que antes a los medios pacíficos de la lucha de clases. Si contempló la posibilidad de alcanzar el poder por medios electorales, esto significaría un cambio radical de posición; pero incluso en este caso no podemos atribuirle la idea de la cooperación entre clases o la de extinción del conflicto de clases.

Pero cualesquiera que fueran los medios por los que el proletariado tenga que alcanzar la victoria, Marx y Engels siempre consideraron al poder estatal como un instrumento: al contrario que Hegel o Lassalle, no consideraron al estado como un valor en sí o lo identificaron con la sociedad, sino como una forma de organización social histórica y transitoria. La existencia social del hombre no era en modo alguno lo mismo que su existencia política; al contrario, el estado como tal era la expresión política de una situación en la que las facultades del hombre, encarnadas en sus obras, eran opuestas a él, es decir, una situación extrema de alienación social. Si el proletariado necesitase un medio de coerción temporal, éste consistiría en el dominio realmente ejercido por la gran mayoría de la sociedad. Pero el objetivo de este dominio sería terminar su propia existencia y poner fin a la política como esfera separada de la vida. La teoría marxista del estado es así una repetición y desarrollo de lo que Marx habría escrito en lenguaje filosófico en 1843 en su obra *La cuestión judía*. Los seres humanos reales, que

son los únicos «sujetos» verdaderos, absorberán en sí la esencia de especie que hasta ahora ha existido en la esfera alienada de la vida política. El carácter social de las energías individuales del hombre no se expresará como una creación política alienada; los hombres y mujeres realizarán su misión en la sociedad de forma directa y no en el ámbito especialmente creado para este propósito, es decir, que la vida privada y comunitaria pasarán a integrarse a todos los niveles del ser humano. La esencia de especie del hombre se resolverá por completo en las vidas de los individuos, no habiendo ya distinción entre la vida pública y la privada. La abolición de las divisiones de clase es la condición necesaria y suficiente de esta vuelta a la concreción humana.

8. *Comentario sobre el materialismo histórico*

En el siguiente resumen de los principales rasgos del materialismo histórico nos hemos esforzado por interpretar esta doctrina lo más simpatéticamente posible. Por ejemplo, no hemos tomado en sentido literal ciertas afirmaciones aforísticas de Marx y Engels que parecen indicar dogmáticamente y sin prueba que todos los detalles de la historia son resultado del sistema de clases, determinado a su vez por el desarrollo tecnológico de la sociedad. Cuando Marx dice en la *Misère de la Philosophie* que el molino manual «produce» la sociedad feudal y que el molino de vapor el capitalismo, no hemos pretendido tomar esto en sentido literal. Lo que el molino manual y el molino de trigo producen es harina, y ambos tipos de molino pueden coexistir en una sociedad que, a su vez, puede tener rasgos predominantemente feudales o capitalistas. Cuando Engels dijo en su oración fúnebre que el gran mérito de Marx fue el haber descubierto que «la humanidad debe comer, beber, tener hogar y vestido antes que aplicarse a la política, la ciencia, el arte, la religión, etc.», es difícil usar esta expresión como una prueba del materialismo histórico o ver por qué pueda ser un descubrimiento inmortal el repetir la máxima *primum edere, deinde philosophari*. Pero sería absurdo atacar a la doctrina a partir de estas fórmulas aisladas. Por otra parte, hay dudas y objeciones de mayor importancia. La gran mayoría de los teóricos marxistas han seguido a Engels al hablar de la «influencia recíproca» de la base y la superestructura, la «relativa independencia de esta última», y el hecho de que está determinada por factores económicos «en última instancia». Como hemos visto, no es en modo alguno inequívoco

el significado exacto de los «factores económicos», la «base», la «superestructura», y la propia afirmación está en cualquier caso abierta a una seria controversia. Podría parecer que decir que hay una interacción entre las relaciones de producción y la «superestructura» no es más que un truismo que todos aceptarían y que no tiene nada de específicamente marxista. Los hechos históricos —guerras, revoluciones, cambios religiosos, el ascenso y ocaso de los estados e imperios, las tendencias artísticas y los descubrimientos científicos— pueden explicarse racionalmente por muchas circunstancias, sin excluir la tecnología y los conflictos de clase: es algo de sentido común que no sería negado por ningún creyente religioso, un materialista o un filósofo de la historia, a menos que no fuera un fanático defensor de uno u otro «factor único». El que los libros y las obras no puedan entenderse sin conocer las circunstancias históricas y los conflictos sociales de la época lo sabían, mucho antes que Marx, muchos historiadores franceses y de otros países, algunos de los cuales eran políticamente conservadores. Podemos entonces preguntar: ¿qué es exactamente el materialismo histórico? Si significa que todos los detalles de la superestructura pueden explicarse de alguna manera como dictados por las exigencias de la «base», es un absurdo nada recomendable; por el contrario, si, como sugieren las observaciones de Engels, no supone un determinismo absoluto en este sentido, no es más que una cuestión de sentido común. Interpretado rígidamente, choca con las más elementales exigencias de racionalidad; interpretado en sentido amplio, es un mero truismo.

La salida tradicional de este infeliz dilema es, por supuesto, la cualificación de «en última instancia»; pero Engels no explicó nunca qué quiso decir con ello. Si sólo significa que las relaciones de producción determinan la superestructura indirectamente, a través de otros factores, podemos aún objetar que esta teoría supone un determinismo absoluto: no hay diferencia entre que una rueda actúe directamente sobre otra y que lo haga a través de una correa transmisora. Sin embargo, lo más probable es que Engels quiso decir con ello que la determinación no era absoluta: no todos los rasgos de una civilización estaban dictados por la estructura de clase, y no todas las relaciones de producción por el nivel tecnológico, sino sólo los aspectos principales en cada caso. Pero entonces, ¿cómo decidir qué rasgos son más importantes y cuáles menos? Podemos optar por considerar importantes a aquellas relaciones de que nos habla el materialismo histórico, pero caemos entonces en una tautología o círculo vicioso: la base determina aquellas partes de la superestructura que están determinadas por la base. Podemos también

decir, por ejemplo, que lo importante en la poesía de Verlaine no es la versificación, que es «contingente» o tradicional, sino la melancolía del poeta, que puede ser explicada en términos de la situación de clase (uno de los muchos ejemplos de historia literaria según la interpretación de la escuela materialista). Pero el materialismo histórico *no* puede explicarnos por qué uno es importante y no el otro, excepto sobre la base de que es capaz de explicar este último, lo que claramente es un círculo vicioso.

Una vez más, si las relaciones de producción determinan sólo algunos rasgos de la superestructura y no todos, la doctrina no puede explicar ningún fenómeno histórico particular —pues cualquier hecho es una acumulación de muchas circunstancias—, sino sólo ciertas líneas generales del proceso histórico. Esta parece haber sido la intención original: no explicar una determinada guerra, revolución o movimiento de cualquier tipo, sino sólo el hecho de que un gran sistema socioeconómico dio lugar a otro. Todo lo demás —los «zig-zags» y los cambios de la historia, el hecho de que un proceso tuvo lugar cuando tuvo lugar y no unos siglos antes o después, las luchas y esfuerzos que lo acompañaron—, todo ello se relegaría a la categoría de contingencia, que nada tiene que ver con la teoría. En este caso, el materialismo histórico no podría considerarse como medio de pronóstico. Por ejemplo, podría indicar, de la forma más general, que el capitalismo sería sustituido por el socialismo; pero el cuándo y cómo sería esto, en cuantas décadas o siglos y tras qué guerras o revoluciones, serían aspectos «contingentes» que no podría predecir.

Pero incluso si se limita de esta forma el alcance del materialismo histórico, aún se pueden plantear nuevas objeciones a él. El curso de la historia es uno e irrepetible, lo que no permite la formulación de una regla de que, por ejemplo, una sociedad esclavista debe ser superada siempre por una sociedad basada en la propiedad feudal de la tierra. Si, por otra parte, decimos que la historia se compone de muchos procesos independientes, pues las diversas partes del mundo han vivido durante siglos en un aislamiento mutuo más o menos total, esto tiende más a refutar al materialismo histórico que a confirmarlo: las sociedades asiáticas o amerindias de antes de las invasiones europeas no evolucionaron de hecho de la misma forma que la nuestra, y sería una fantasía gratuita afirmar que así habría sucedido si se las hubiera dejado solas por un período de tiempo suficiente.

Los más detallados análisis históricos y políticos de Marx y Engels muestran que ellos mismos no fueron prisioneros de sus fórmu-

las «reduccionistas», sino que tomaron en cuenta todo tipo de factores, como la demografía, la geografía, las características nacionales, etc. Cuando, por ejemplo, en una carta del 2 de diciembre de 1893 Engels atribuye la ausencia de un movimiento socialista en los Estados Unidos a consideraciones étnicas, muestra claramente que no consideró al conflicto burguesía-proletariado como el determinante de todos los procesos sociales, aun cuando finalmente esperaba que el continente americano adoptaría la misma forma política que Europa. Si esta expectativa no se ha cumplido, como de hecho ha sucedido en los últimos ochenta años, el hecho puede atribuirse siempre a los «factores secundarios» y los marxistas pueden conservar indefinidamente su fe en la validez de la doctrina a pesar de las interferencias accidentales. Cualquier fallo en sus predicciones puede explicarse diciendo que la teoría no es esquemática, que hay que considerar numerosos factores, etc. Pero si es fácil rechazar de esta forma los hechos inconvenientes, no es gracias a la profundidad de la teoría, sino a su vaguedad, una cualidad que comparte con todas las teorías universales de la historia que han existido.

Esta misma vaguedad permite a la teoría hacer diversas suposiciones históricas improbables. Cuando Engels dice que los grandes hombres como Alejandro, Cromwell y Napoleón aparecen cuando la situación lo exige, esto no es más que una forma extrema de especulación: ¿mediante qué signos ha de reconocerse una «exigencia» además de por el hecho de que estos hombres surgieron realmente? Lógicamente, una deducción de este tipo, basada en un determinismo universal, no puede ayudarnos a comprender ningún fenómeno singular.

Existe también una interpretación aún menos rigurosa del materialismo histórico. Los marxistas han afirmado en ocasiones que, según la doctrina, las relaciones de producción no crean la superestructura, sino que la «definen» en el sentido negativo de limitar las opciones a disposiciones de la sociedad, sin perjuicio de optar entre ellas. Si Marx y Engels no querían decir más que esto, la doctrina está de nuevo en peligro de convertirse en un truismo. Todos estamos de acuerdo en que las formas legales, políticas, artísticas y religiosas que conocemos en la historia no pueden imaginarse independientemente de sus condiciones sociales: por tomar un ejemplo ya citado, la Declaración de Derechos del Hombre no podía haber surgido entre los aztecas o en el contexto técnico y social de la Europa del siglo x. El hecho de que algunos aspectos de la superestructura conservan su continuidad, a pesar de los profundos cambios

sociales, es relevante incluso para la validez de esta versión diluida del materialismo histórico. El cristianismo, al igual que el Islam, ha perdurado a través de sistemas económicos y sociales muy diversos. Es cierto que ha cambiado en muchos aspectos, en la interpretación de las Escrituras, en su organización y liturgia y en el desarrollo del dogma; ha atravesado crisis, cismas y conflictos internos. Pero si aún puede seguir usándose con sentido el término «cristianismo» es porque no ha cambiado en todos los aspectos y ha conservado su contenido esencial a pesar de las vicisitudes de la historia Todo marxista admite, por supuesto, que la tradición posee una fuerza autónoma de por sí, y hay innumerables pasajes de Marx que lo confirman. Pero si la objeción puede rechazarse de esta forma, esto meramente muestra que la doctrina es tan imprecisa que ninguna investigación histórica ni ningún hecho imaginable pueden refutarla. Dada la variedad de factores de todo tipo, la «relativa independencia de la superestructura», la «influencia recíproca», el papel de la tradición, las causas secundarias, etc., cualquier hecho puede adaptarse a este esquema. Como observa Popper, en este sentido este esquema es irrefutable y constantemente autoconfirmatorio, pero simultáneamente carece de valor científico como medio para explicar algo en el curso real de la historia.

Además, parece altamente probable que cualquier hecho o series de hechos en el ámbito de la ideología pueda explicarse o entenderse sin referencia a otras circunstancias de naturaleza ideológica o biológica, o de cualquier otro tipo no incluido en el «en última instancia» de Engels. Por tomar un solo ejemplo: en el siglo XV surgió en la cristiandad católica una demanda de comunión de ambos tipos, que fue defendida por un importante movimiento herético (los utraquistas). Se afirma con razón que esta demanda expresó el deseo de borrar las diferencias entre el clero y el laicado, pudiendo pues considerarse como una manifestación de igualitarismo. Pero entonces surge la cuestión: «¿Por qué los hombres desean la igualdad?» Decir que «porque son desiguales» no sería más que una seudoexplicación tautológica. Por ello debemos dar por supuesto que, en algunos períodos de la historia, los hombres han considerado a la igualdad como un valor digno de luchar por él. Si esta lucha está protagonizada por hombres hambrientos o privados de la satisfacción de las necesidades elementales, podemos decir que es explicable en términos puramente biológicos. Pero si es algo más que la satisfacción de las necesidades físicas, no podemos explicar que los hombres luchan por la igualdad «a causa de las condiciones económicas» sin plantear la existencia de una ideología igualitaria,

pues de otra forma no tendrían razón para desearla. O, por tomar un ejemplo aún más simple, y ya mencionado: las clases dominantes de cualquier comunidad intentar influir en la legislación a fin de minimizar el impuesto de sucesiones, considerándose obvio que quieran hacerlo. Este interés, siendo universal, es considerado obvio, pero no parece ser en sí un hecho económico; puede ser interpretado biológica o ideológicamente, pero no relacionado con un sistema económico determinado o con la colectividad de sistemas basados en el motivo del beneficio.

Tantos los marxistas como sus críticos han indicado a menudo que el concepto de progreso técnico como «fuente» de los cambios en las relaciones de producción es dudoso y equívoco. El motor de vapor no fue creado por la diligencia, sino por el trabajo intelectual de sus inventores. La mejora de las fuerzas productivas es obviamente el resultado del trabajo mental, y adscribir a éste la primacía sobre las relaciones de producción y, a través de éstas, sobre el trabajo manual es lógicamente absurdo tomando las palabras en sentido literal. Los marxistas ortodoxos replican que el progreso técnico y el trabajo intelectual que produce derivan de las «exigencias» de la sociedad y que la mente creativa que idea instrumentos más perfectos es en sí un instrumento de las situaciones sociales. Pero si esto fuera así no significaría todavía que la primacía corresponde al progreso técnico; se podría hablar de una multitud de vínculos entre el trabajo intelectual y el entorno social, pero esto no supone ninguna teoría específicamente marxista de la interdependencia entre los diversos aspectos de la vida social. En cualquier caso, incluso la idea de la sociedad que «exige» una mejor tecnología es de limitada aplicación. Es cierto que el moderno progreso técnico está dictado en gran medida por claras exigencias sociales; pero el propio Marx afirma que en las formaciones económicas precapitalistas no había incentivo para el progreso técnico, porque en ellas no subordinaban la producción al incremento de valor de cambio. ¿Sobre qué base podemos pues afirmar que el progreso técnico «debe» producirse y que el capitalismo debía ir ligado a éste? ¿Por qué la sociedad feudal no podía haber continuado en una situación de estancamiento técnico? Los marxistas suelen responder: «bueno, de hecho el capitalismo hizo efectivamente su aparición»; pero esto no responde a la pregunta. Si, al decir que tenía que aparecer, quieren decir simplemente que apareció, esto no es más que un uso impropio del lenguaje. Si quiere decir algo más, por ejemplo, en la forma de una «necesidad histórica», entonces la aparición del capitalismo no prueba que fuera necesaria, a menos que pensemos que

todo sucede porque debe suceder, una doctrina metafísica no probada que cualquiera es libre de mantener, pero que no ayuda a explicar la historia en modo alguno.

Considerado como una teoría que explica todo cambio histórico por el progreso técnico y toda civilización por la lucha de clases, el marxismo es insostenible. Como una teoría de la interdependencia de la tecnología, las relaciones de propiedad y la civilización es trivial. No sería trivial si esta interdependencia pudiera expresarse en términos cuantitativos, de forma que el efecto de las diversas fuerzas actuantes sobre la vida social pudiera medirse. Sin embargo, no sólo no tenemos medio alguno de hacerlo, sino que es imposible imaginar cómo estas fuerzas puedan reducirse a una misma escala. Al interpretar los hechos pasados o predecir el futuro nos vemos obligados a volver sobre las vagas intuiciones del sentido común.

Sin embargo, todo esto no significa que los principios de investigación histórica de Marx sean vacíos o carezcan de significado. Al contrario, Marx ha influido profundamente en nuestra comprensión de la historia, y es difícil negar que sin él nuestras investigaciones serían menos completas y precisas de lo que son. Hay una diferencia esencial, por ejemplo, en presentar la historia del cristianismo como una lucha intelectual sobre dogmas e interpretaciones doctrinales o bien considerar a ésta como una manifestación de la vida de las comunidades cristianas a todo tipo de contingencias históricas y a los conflictos sociales de las sucesivas épocas. Podemos decir que aunque Marx expresó muchas veces sus ideas en términos radicales e inaceptables, hizo una tremenda contribución, modificando todo el panorama del pensamiento histórico. Sin embargo, una cosa es señalar que no podemos entender la historia de las ideas si no las consideramos como manifestaciones de las comunidades en las que surgieron y otra decir que todas las ideas conocidas de la historia son instrumentos de la lucha de clases en sentido marxiano. La primera afirmación es universalmente reconocida como cierta y por ello podemos considerarla obvia, pero ha llegado a serlo en gran parte gracias al pensamiento de Marx, incluidas sus precipitadas generalizaciones y extrapolaciones.

Marx es, en parte, culpable, por así decirlo, de las ideas hipersimplificadas y vulgarizadas que pueden defenderse mediante muchas citas de sus obras. Si creemos literalmente que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases», podemos interpretar al marxismo como una teoría según la cual todos los rasgos de la historia de todas las civilizaciones y en todos los ámbitos es un aspecto de la lucha de clases.

Cuando Marx entró en detalle, no llegó nunca a llevar sus hipótesis a un extremo tan absurdo. Sin embargo, acuñó algunas fórmulas que dan color a esta interpretación tan simple. De estas fórmulas era posible deducir que los hombres se engañaban cuando pensaban que eran impulsados por algo distinto a los intereses materiales de la clase a que pertenecían, conscientemente o no; que los hombres no luchaban nunca por el poder o por la libertad como tales, o por su propia patria, sino que todos estos valores, aspiraciones e ideales eran disfraces de intereses de clase. Podía también inferirse que los cuerpos políticos no desarrollaban intereses independientes de las clases a las cuales «representaban» (a pesar de las observaciones de Marx sobre la burocracia), y que si el estado parecía jugar un papel autónomo en los conflictos sociales era sólo (como Marx afirmó en el caso de Louis Bonaparte) el resultado de un momentáneo balance de fuerzas en una aguda lucha de clases.

Algunos historiadores y sociólogos contemporáneos, como T. B. Bottomore, sugieren que el marxismo debe considerarse no como *una omnicomprensiva teoría de la historia, sino como un método* de investigación. El propio Marx no hubiera estado de acuerdo con esta limitación —pues consideró a su teoría como una descripción completa de la historia universal, pasada y porvenir—, pero es un intento por racionalizar al marxismo y despojarle de sus exigencias proféticas y universalistas. Sin embargo, la palabra método también exige una cualificación. El materialismo histórico, concebido lo bastante ampliamente como para salvar las mencionadas objeciones, no es un método en sentido estricto, es decir, un conjunto de reglas que llevarán al mismo resultado si alguien las aplica al mismo material en diferentes ocasiones. En este sentido no hay ningún método general de investigación histórica, excepto, lógicamente, el método de identificación de las fuentes. El materialismo histórico en el sentido definido es demasiado vago y general como para ser considerado como un método; pero es un principio heurístico valioso, que obliga al estudioso de conflictos y movimientos de todo tipo —políticos, sociales, intelectuales, religiosos y artísticos— a relacionar sus observaciones con los intereses materiales, incluidos los derivados de la lucha de clases. Una regla de este tipo no significa que todo es «en última instancia» una cuestión de interés de clase; no niega el papel independiente de la tradición, las ideas o la lucha por el poder, la importancia de las condiciones geográficas o el marco biológico de la vida humana. Evita estériles debates sobre el problema de la determinación «en última instancia», pero adopta seriamente el principio marxiano de que la vida espiritual e inte-

lectual de los hombres no es autocontenida y completamente independiente, sino una expresión de los intereses materiales. Si esto es obvio, repetimos, es porque el marxismo lo ha hecho obvio.

No es necesario decir que la descripción aquí hecha limita considerablemente la validez del marxismo como instrumento para la interpretación del pasado. Pasaremos a considerarlo ahora como medio para predecir el futuro, y aquí sus limitaciones son quizá aún más serias.

Ningún estudioso puede dejar de reconocer que la idea marxiana de la historia derivaba su significación no sólo de sí misma, sino del futuro que había frente a la humanidad. Podemos entender el pasado sólo a la luz del nuevo mundo de unidad humana hacia el cual tiende nuestra sociedad: este es el punto de vista jovenhegeliano, que Marx nunca abandonó. El marxismo no puede aceptarse entonces sin la visión del futuro comunista: sin éste, deja de ser el marxismo.

Consideremos ahora en qué se basa la profecía. Rosa Luxemburg fue la primera marxista en señalar que Marx nunca especificó las condiciones económicas que hacían inevitable el colapso del capitalismo. Aun si aceptamos su idea de que el capitalismo no será nunca capaz de evitar las crisis de sobreproducción, su análisis de estas crisis y de sus devastadoras consecuencias no prueba que este incontrolado sistema de ajuste de la producción a la demanda no pueda proseguir indefinidamente. La mayor parte de los marxistas han rechazado la teoría de Rosa Luxemburg de que la existencia del capitalismo depende de la existencia de mercados no capitalistas. arruinados por él. Pero ni la pobreza, ni la producción incontrolada, ni la tasa decreciente de beneficio dan pie para creer que el capitalismo «debe» sucumbir, y menos que el resultado de su colapso deba ser la sociedad socialista descrita por Marx.

Para Marx, es cierto, el colapso del capitalismo y el milenio comunista eran «necesarios» en sentido diferente al que hizo que el capitalismo surgiera del feudalismo. Nadie se había propuesto la tarea de «crear el capitalismo». Habían habido comerciantes, todos los cuales querían comprar barato y vender caro. Los navegantes y descubridores habían surcado los mares en busca de aventuras o tesoros o para aumentar los dominios de su patria. Más tarde surgieron los empresarios, ansiosos de beneficios. Cada uno de estos hombres luchaba por su propio interés, pero a ninguno de ellos les interesaba el «capitalismo», que fue el resultado gradual e impersonal de millones de esfuerzos y aspiraciones individuales, un proceso «objetivo» en el que la conciencia humana no participaba excepto

de forma «mistificada». Pero la necesidad del socialismo, tal como la concibió Marx, era de diferente tipo. El socialismo sólo podía surgir de hombres que sabían lo que estaban haciendo; el cumplimiento de la necesidad histórica dependía de que el proletariado fuera consciente de su papel en el proceso productivo y de su misión histórica. En este caso privilegiado, la necesidad adoptaría la forma de acción consciente: el sujeto y objeto del cambio histórico eran uno y el mismo, y la comprensión de la sociedad era en sí el movimiento revolucionario de esa sociedad.

Aunque la conciencia revolucionaria del proletariado era idéntica con el movimiento revolucionario de este último, éste surgiría necesariamente del desarrollo de la sociedad capitalista. La misión histórica del proletariado no podía cumplirse en tanto no fuera plenamente consciente, de forma diferente a la de los conquistadores del capitalismo; pero esta conciencia era un resultado inevitable del proceso histórico.

Marx estaba convencido de que el proletariado estaba históricamente destinado a crear un nuevo orden sin clases; pero esta convicción no estaba basada en razonamiento alguno. No era cuestión de percibir que el proletariado seguiría luchando por sus intereses en contra de los empresarios. La conciencia del conflicto de intereses no era lo mismo, en opinión de Marx, que la conciencia revolucionaria, que exigía la convicción de que había una fundamental oposición universal entre dos clases y que ésta podía y debía resolverse por una revolución proletaria universal. El proletariado era una clase «universal», no sólo como lo había sido la burguesía cuando sus intereses coincidieron con las «necesidades» del progreso (significara lo que significara), sino también porque restauraba la universalidad de la especie humana; estaba destinado a cumplir el destino de la humanidad y a concluir con la «prehistoria» aboliendo la fuente de los antagonismos sociales. Era también una clase universal en el sentido de que liberaría a la humanidad de la mistificación ideológica, haciendo transparentes a todos las relaciones sociales; pondría fin a la dualidad que había dominado los asuntos humanos desde el comienzo de los tiempos, entre la conciencia moral impotente y el incontrolable e impredictible curso «objetivo» de la historia.

La convicción de Marx de que el proletariado desarrollaría una conciencia revolucionaria en este sentido no era una opinión científica, sino una profecía sin fundamento. Habiendo llegado a su teoría de la misión histórica del proletariado a partir de la deducción filosófica, buscó después pruebas empíricas de ella. La primera

premisa empírica fue su creencia de que las clases iban a polarizarse cada vez más. Al menos esto era susceptible de verificación; con el tiempo esto resultó no ser cierto, pero aun si lo hubiera sido es difícil ver cómo se seguía de ello que era inevitable una revolución socialista a escala mundial. Esta conclusión tampoco se deriva del hecho de que la clase trabajadora es el agente de la producción y está deshumanizada al máximo, pues en ambos aspectos no es diferente de los esclavos de la antigüedad. Si fuera cierto que la degradación social de la clase trabajadora tenía que aumentar, las perspectivas de una revolución socialista, como señalaron los críticos de Marx, no hubieran sido mayores: ¿cómo podía una clase sumida en un estado de ignorancia y debilidad, humillada, analfabeta y condenada a un trabajo exhaustivo sacar fuerzas para llevar a cabo una revolución universal y restaurar el carácter humano de la humanidad? En el peor de los casos, como afirmó el propio Marx, el proletariado podía esperar la victoria porque tenía la justicia de su parte, al menos en la medida en que la historia del pasado tuviera que servir de guía para el futuro.

De hecho, Marx no creyó que la revolución proletaria iba a ser el resultado de la pobreza, ni nunca alentó la idea de que la mejora de la situación de los trabajadores afectase a su «natural» tendencia revolucionaria. Posteriormente, los marxistas ortodoxos tampoco aceptaron esta idea, aun cuando algunos de ellos expresaron su desprecio hacia la «aristocracia del proletariado» que, gracias a unos mayores salarios y una mayor seguridad, se sometían a la influencia ideológica de la burguesía, lo que, en teoría, no deberían haber hecho.

Aun si las dos premisas de Marx, que eran susceptibles de ser comprobadas en la práctica —que la sociedad se aproximaría cada vez más al modelo de dos clases y que la suerte del proletariado no podía mejorar—, hubieran sido corroboradas por los hechos, esto no habría probado aún que la clase trabajadora debe, en virtud de su posición, desarrollar una conciencia revolucionaria; pero hubiera dado pie para creer que habría un fermento en el proletariado que podía llevarle a acabar con el sistema de propiedad existente. Sin la presencia de los dos factores en cuestión, la profecía de Marx no pudo tener un firme fundamento, lo que no es lo mismo decir que no tuvo efectos sociales. Sin embargo, el éxito de los movimientos políticos que han invocado la doctrina de Marx, ya se hayan deformado o no en el proceso, no prueba que su doctrina sea cierta: de igual forma, la victoria del cristianismo en el mundo antiguo, predicha por sus propios profetas, no probó la doctrina de la Trinidad,

pero, al menos, mostró que la fe cristiana era capaz de articular las aspiraciones de importantes sectores de la sociedad. No hay necesidad de probar que el marxismo tuvo un poderoso efecto sobre el movimiento obrero, pero esto no significa que fuera científicamente cierto. No tenemos confirmación empírica de las predicciones de Marx, pues nunca ha habido una revolución proletaria del tipo descrito y producida por las condiciones que exigía la teoría («contradicción» entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, incapacidad del capitalista para desarrollar la tecnología, etc.).

Sin embargo, aun suponiendo que, por razones económicas, el capitalismo no puede durar indefinidamente, no se sigue aún que tenga que ser necesariamente sustuido por socialismo marxista. Habría más bien una crisis general de la civilización (y la alternativa «socialismo o barbarie» sugiere que Marx no siempre creyó en la necesidad histórica del socialismo) o una forma de capitalismo tecnológicamente estancada, u otra forma de sociedad que no dependiera del constante progreso técnico, pero tampoco fuera socialista. El razonamiento de Marx de que el capitalismo debía sucumbir porque había perdido o iba a perder su capacidad de progreso tecnológico tiene, al menos, dos supuestos: primero, que el progreso técnico está obligado a seguir, y segundo, que la clase trabajadora es su agente. Ambos supuestos son improbables. El primero es sólo una extrapolación de un hecho histórico (y no una ley) de que durante largos períodos los hombres han seguido perfeccionando sus instrumentos de producción; pero no hay ninguna certeza de que sigan haciéndolo siempre, y han habido épocas de detención y regreso. En cuanto a la segunda suposición, en la sociedad capitalista, la clase trabajadora no es el exponente de ninguna forma superior de tecnología. La suposición tenía que haber sido que el socialismo deberá su éxito a un mayor grado de productividad del trabajo que el que es posible bajo el capitalismo. Esto es difícil de mantener teniendo presente el socialismo conocido, ni tampoco puede deducirse del propio capitalismo. Una vez más es difícil imaginar el mecanismo de una revolución basada en estas premisas.

La idea de que medio millón de años de vida del hombre sobre la Tierra y cinco mil años de historia escrita culminarán repentinamente en un «final feliz» es la expresión de un deseo. Quienes acarician esta esperanza no están en una posición intelectual mejor que los demás. La fe de Marx en el «fin de la prehistoria» no es una teoría científica, sino la exhortación de un profeta. El efecto social de su creencia es otra cuestión, que examinaremos en su momento.

Capítulo 15

LA DIALECTICA DE LA NATURALEZA

1. *El enfoque cientifista*

Hacia 1860 la vida intelectual europea entró en una nueva etapa, que coincidió con la sucesión de Lothar Meyer, Helmholtz y Schwann por Darwin, Virchow, Herbert Spencer y T. H. Huxley. Las ciencias naturales parecían haber llegado a un punto en el que la visión unitaria del universo era ya un hecho incontestable. El principio de conservación de la energía y las leyes que rigen su transformación estaban próximos a ofrecer una explicación completa de los fenómenos naturales. Los estudios de la estructura celular de los organismos dieron pie a las esperanzas de llegar a descubrir un único sistema de leyes aplicable a todos los fenómenos orgánicos básicos. La teoría de la evolución ofrecía un esquema histórico general del desarrollo de los seres vivos, incluido el hombre y sus atributos específicamente humanos. Los estudios de Fechner abrieron el camino a la medición cuantitativa de los fenómenos mentales, que habían sido siempre los más rebeldes a la investigación. Parecía cercano el día en que la unidad de la naturaleza, oculta tras la riqueza caótica de su diversidad, fuera un saber accesible al entendimiento humano. El culto de la ciencia era universal; la especulación metafísica parecía condenada a perecer. Los métodos de los físicos se consideraban aplicables a todas las ramas del saber, incluidas las ciencias sociales.

Engels, que siguió con entusiasmo los progresos de la ciencia natural, entretuvo también la esperanza del inminente nacimiento de una nueva *mathesis universalis*. Estudioso de Hegel en su juventud, nunca dejó de admirar y respetar al gran maestro de la dialéctica, pero creía que el contenido racional y el valor de sus especulaciones saldrían a la luz a través del desarrollo de la ciencia experimental, cada nueva etapa de la cual apuntaba hacia una comprensión dialéctica de la naturaleza. Sin embargo, la interpretación filosófica de los nuevos descubrimientos exigía un examen teórico del fracaso de los nuevos métodos anteriores, y en especial de la concepción mecanicista que había dominado a la investigación científica desde el siglo XVII y que se había convertido ya en un anacronismo. Desde sus primeros escritos Engels se esforzó por mantener la más estricta relación posible entre los conceptos teóricos y los datos empíricos. Esto se aprecia de forma especialmente clara en sus obras de exposición y divulgación de las ideas de Marx, que se interesó más por la consistencia teórica que por relacionar su doctrina con los datos de la experiencia.

No es sorprendente que Engels fuera contagiado por el entusiasmo cientifista de su día e intentara crear una imagen del mundo en la que el mismo método fuera aplicable a la ciencia física y social, siendo esta última una prolongación natural de la primera. En su búsqueda de una unidad de método y contenido, y de la unión de los conceptos de la historia humana con los de la historia natural —al estilo darwiniano—, Engels estuvo muy cerca de los positivistas de su época. Sin embargo, no se propuso hallar esta unidad reduciendo todo el conocimiento a esquemas mecánicos (como hicieron muchos físicos, como Gustav Kirchov), sino descubriendo leyes dialécticas igualmente apropiadas a todos los campos de investigación. Esto puede apreciarse claramente en sus tres obras más importantes escritas entre 1875 y 1886: el *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach* y la *Dialéctica de la Naturaleza*. La última de estas obras, una incompleta colección de ensayos y notas breves, se abre con una controversia con Ludwig Büchner, cuyo mecanismo materialista consideró Engels que permitía la oportunidad de formular un nuevo materialismo dialéctico; sin embargo, posteriormente, fue más allá de su intención polémica. Las tres obras, al contrario de las escritas por Marx, se refieren a cuestiones tradicionalmente consideradas como filosóficas, y proporcionan la descripción de un estereotipo doctrinal que, bajo el nombre de materialismo dialéctico, pasó a considerarse oficialmente como «la antología y teoría del conocimiento marxista». Desde la época de Plekhanov, en adelante el

marxismo se consideró definido como una doctrina compuesta por las ideas filosóficas de Engels, la teoría económica de *El Capital* y el principio del socialismo científico. Se ha discutido durante algunas décadas si estas ideas forman un todo consistente, y en particular si la dialéctica de la naturaleza de Engels está en armonía con la base filosófica de la obra de Marx.

2. *Materialismo e idealismo. El crepúsculo de la filosofía*

Según Engels —que heredó esta idea de Leibniz, Fichte y Feuerbach— la oposición entre materialismo e idealismo es la cuestión central sobre la que ha girado siempre la filosofía. En su opinión se trataba, en última instancia, de un debate acerca de la creación del mundo. Los idealistas eran aquellos que mantenían que el espíritu (ya fuera un creador divino o la Idea hegeliana) es anterior a la naturaleza, mientras que los materialistas pensaban lo contrario. El subjetivismo de Berkeley, según el cual el ser es igual a ser percibido, cae, por supuesto, en el lado idealista de la división.

Aunque la historia de la filosofía ha consistido siempre en el debate entre estas dos ideas, éste no se ha desarrollado en términos idénticos siempre. Han habido épocas, por ejemplo la Edad Media cristiana, en las que la civilización no ha conocido el materialismo en sentido estricto. Aun así, en las controversias básicas de la época podemos detectar algo afín al materialismo en la idea nominalista relativa a los universales, que muestra un cierto interés por la naturaleza física y su concreción. En la historia de la filosofía han habido también muchas doctrinas que intentaron hallar un compromiso o término medio entre ambos puntos de vista, aun siendo como son irreconciliables. Por ello es difícil distinguir dos corrientes principales que expresen las opiniones opuestas de toda su pureza y abarquen entre sí a toda la historia del pensamiento. No obstante, siempre hallamos dos tendencias en conflicto, de las cuales una está más próxima al punto de vista materialista o contiene más elementos de los que suelen acompañar al materialismo en su forma pura. El hecho de que las tendencias idealistas o espiritualistas son más frecuentes en la filosofía se debe, según Engels, a la división entre el trabajo físico e intelectual, la autonomía resultante de los productos del pensamiento y la existencia de una clase de ideólogos profesionales que, por su propia naturaleza, tienden a adscribir la primacía al espíritu, en vez de a la materia.

¿Cómo definir con exactitud el punto de vista materialista? Dado que Engels supone que la oposición básica de la filosofía es la oposición entre naturaleza y espíritu, podría parecer que las dos visiones opuestas expresan una suerte de dualismo: así, aunque los materialistas consideran al espíritu como genéticamente secundario a la naturaleza, deben también considerarlo como algo separado y diferente. Pero de hecho Engels no adopta este punto de vista. En su opinión, la oposición entre naturaleza y espíritu no es la oposición entre sustancias diversas en una particular relación genética: la conciencia no es una cosa en sí, sino un atributo de los objetos materiales (cuerpos humanos) organizados de cierto modo, o procesos que tienen lugar en ellos. El suyo es así un punto de vista monista, que rechaza la creencia en cualquier forma de ser que no pueda considerarse material.

Pero para saber qué es el materialismo debemos definir antes la materia. En algunos pasajes Engels parece adoptar un punto de vista puramente cientifista o fenomenalista y eludir la categoría de sustancia. Por ejemplo, cuando dice que «la concepción materialista de la naturaleza no significa nada más que la simple concepción de la naturaleza como es, sin aditamentos extraños (*Dialéctica de la Naturaleza,* «De la historia de la ciencia»); y también: «la materia en cuanto tal es una pura creación del pensamiento y una abstracción. Cuando reunimos las cosas con existencia corporal bajo el concepto de "materia", no tomamos en cuenta sus diferencias cualitativas. Por ello, la materia en cuanto tal, como distinta de las partes materiales existentes, no es nada que exista en el mundo de los sentidos» (*ibidem,* «Formas de movimiento y materia»). De esto se sigue que el materialismo de Engels no es una ontología en el sentido usual, sino un cientifismo antifilosófico que no ve la necesidad de interrogarse acerca de la «sustancia» y se limita a los meros hechos de la ciencia natural, libre de todos sus aditamentos especulativos. Desde este punto de vista toda filosofía es idealista, un adorno imaginativo del conocimiento científico; por ello, Engels profetiza el ocaso y extinción de la filosofía. «Si deducimos el esquema del mundo, no de nuestras mentes, sino sólo a través de ellas del mundo real, deduciendo sus principios básicos de lo que es, lo que necesitamos para ello, no es filosofía, sino conocimiento positivo del mundo y de lo que en él sucede; y el resultado de esta deducción no es filosofía, sino ciencia positiva» (*Anti-Dühring,* I, 3). «Con Hegel la filosofía ha llegado a su fin: por una parte, porque su sistema compendia todo su desarrollo admirablemente, y por otro, porque, aun inconscientemente, nos mostró la salida del laberinto

de sistemas al conocimiento real positivo del mundo» (*Ludwig Feuerbach*, I). «El materialismo moderno... no es una filosofía, sino una concepción del mundo [*Weltanschauung*] que debe probar su validez y ser aplicada no como "ciencia de las ciencias", situada aparte, sino entre las ciencias reales. La filosofía es así "suprimida" [*aufgehoben*], es decir, "abolida y preservada" —abolida en cuanto a su forma y preservada en cuanto a su contenido real» (*Anti-Dühring*, I, XIII). «Tan pronto como se exija a cada ciencia individual que comprenda claramente su posición en la totalidad de las cosas y en nuestro conocimiento de ellas, no habrá ya necesidad de una ciencia especial que verse sobre la totalidad« De toda la filosofía anterior, todo lo que sobrevive independientemente es la ciencia del pensamiento y sus leyes, es decir, la lógica formal y dialéctica. Todo lo demás está incluido en la ciencia positiva de la naturaleza y la historia» (*ibidem*, Introducción).

Engels considera, pues, a la filosofía o bien como una descripción puramente especulativa del mundo o como un intento por percibir las conexiones generales entre los fenómenos por encima de las definidas por la ciencia natural. La filosofía en este sentido está obligada a desaparecer, no dejando tras de sí más que un método de raciocinio que tiene en común con la «antigua filosofía» el hecho de que tradicionalmente se consideró parte de ella, aunque no su parte esencial. Engels no se expresa de forma inequívoca, pero básicamente sus ideas están en línea con el positivismo tan difundido en su época: la filosofía es una adición superflua a las ciencias particulares, y pronto no quedarán de ella más que las reglas del pensamiento, es decir, la lógica en sentido amplio. Pero la cuestión presenta también otro aspecto. Mientras que, en el pasaje citado, Engels habla de la «dialéctica» queriendo significar simplemente las leyes del pensamiento, otras veces utiliza este término para denotar un sistema legítimo y global de conocimiento de las leyes más generales de la naturaleza. En este sentido, es mucho menos antifilosófico que lo que parecía a simple vista. La filosofía sería así la ciencia de las leyes más generales de la naturaleza; sus conclusiones derivarían lógicamente de los datos proporcionados por las ciencias «positivas», aun cuando pueden no haber sido formuladas por ninguna de ellas.

Los escritos de Engels defienden alternativamente la idea más implacable y la más tolerante hacia la filosofía; pero incluso esta última está de acuerdo con el positivismo de la época, que no quería abandonar la filosofía sino sólo reducirla a aquello que pudiera deducirse de las ciencias naturales. De cualquier modo, el materialismo no es una ontología, sino un método que prohíbe la adición de especula-

ción al conocimiento positivo. No obstante, Engels utiliza el término «materia» para denotar o la totalidad de los seres físicos o lo que queda de las cosas cuando se las despoja de sus diferencias cualitativas. «La unidad real del mundo consiste en su materialidad» (*Anti-Dühring*, I, 4): es decir, todo lo que *es* es el mundo físico perceptible por los sentidos; no hay una naturaleza invisible o un mundo oculto diferente del observado por el científico. Engels no indica si el materialismo en sentido puramente metodológico o fenomenalista es idéntico con la idea de que el mundo es una unidad material o si esta idea es la misma que la de la primacía de la materia sobre el espíritu. Oscila entre un fenomenalismo cientifista despojado de categorías metafísicas y un materialismo sustancialista que sostiene que hay una verdadera forma original de ser cuyas diferentes manifestaciones constituyen los sucesos del mundo empírico. La materia, que es este ser original, se caracteriza permanente y esencialmente por el «movimiento», que incluye cambios de todo tipo; de otra forma, la fuente del cambio debería buscarse fuera de la materia, en algo semejante al «primer impulso» (*primum mobile*) de los deístas. El movimiento es la forma de la materia, no creada e indestructible.

3. *Espacio y tiempo*

Además del cambio, la materia posee los inseparables atributos de espacio y tiempo. Las teorías que, en la época de Engels, se propusieron explicar conjuntamente el espacio y el tiempo, es decir, aparte del aspecto psicológico del tiempo, podían reducirse, ampliamente, a tres tipos: 1) el espacio y el tiempo son autónomos e independientes de los cuerpos físicos. El espacio es el contenedor de los cuerpos, pero podría haber un espacio vacío con las mismas propiedades que el espacio físico; el tiempo es el contenedor de los sucesos, pero podría existir un tiempo en el que nada sucediese. Esta es la doctrina de Newton. 2) El espacio y el tiempo son formas subjetivas y *a priori* (Kant): se originan en el conocimiento, pero no se derivan de la experiencia; son condiciones trascendentales de la experiencia, previas a cualquier posible conocimiento fáctico. 3) El espacio y el tiempo son subjetivos y empíricos (Berkeley, Hume): son formas de ordenar la experiencia *ex post*, es decir, combinando los datos empíricos a fin de que la mente pueda operar de forma más eficaz. Engels no comparte ninguna de estas ideas: en su opinión, el espacio y el tiempo son «formas básicas de ser» y son por tanto objetivas (lo contrario a Hume y a Kant), pero (al contrario que Newton) son propiedades

inseparables de los cuerpos materiales y los sucesos. Hablando estrictamente, esto implica que no existe el tiempo en sí, sino sólo relaciones de sucesión (antes y después), siendo el «tiempo» una abstracción secundaria de éstas; igualmente, no hay un espacio como tal, sino sólo relaciones de distancia, dirección y extensión. Engels no afirma esto explícitamente, pero ésta parece ser su concepción. «Las dos formas de existencia de la materia no son naturalmente nada sin la materia, son sólo conceptos vacíos, abstracciones que existen sólo en nuestras mentes» *(Dialéctica de la Naturaleza,* «Lógica dialéctica y teoría del conocimiento»). La infinitud temporal y espacial del universo es una consecuencia natural de la doctrina de que la materia es no creada e indestructible.

4. *La variabilidad de la naturaleza*

De esta forma, no existe nada sino cuerpos materiales en estado de constante cambio y diferenciación. Es cierto que Engels dijo que «el mundo no deba ser entendido como un complejo de cosas hechas, sino como un complejo de procesos en el que las cosas, aunque aparentemente no menos estables que los conceptos que son nuestras imágenes de ellas, cambian sin cesar, nacen y perecen» *(Dialéctica de la Naturaleza,* «Conocimiento dialéctico y teoría del conocimiento»). Su propósito al describir la naturaleza como un complejo de procesos y no de cosas es más bien acentuar la eterna mutabilidad e inestabilidad del mundo material.

El principio del cambio constante es el rasgo principal del pensamiento dialéctico. Según Engels, el mayor logro de Hegel fue el mostrar que toda forma de ser se convierte en otra y que sólo el universo como un todo está exento de la ley del nacimiento, el cambio y la sucesión. Los primeros científicos modernos, como Copérnico, Kepler, Descartes, Newton y Linneo estuvieron convencidos de la inmutabilidad de los procesos naturales básicos y sus clasificaciones, ya fuera en los cielos o bien en la tierra y los seres orgánicos. Esta idea fue modificada por sus sucesores, empezando con la teoría astronómica de Kant desarrollada por Laplace, los descubrimientos de Lyell en geología, de J. R. Mayer y Joule en física, de Dalton en química, Lamarck y Darwin en biología, todos los cuales demostraron la perpetua variabilidad de la naturaleza y la imposibilidad de una clasificación definitiva. Todo fragmento observable de la realidad mostró ser sólo una etapa de su incesante desarrollo; todas las categorías eran aproximadas; cada vez surgían más formas intermedias y transi-

torias. El propio hombre pasó a entenderse como un producto de variaciones naturales, y sus múltiples facultades como la continuación de fuerzas que había creado la propia naturaleza. Era el trabajo lo que distinguía al hombre del resto de la creación animal y también la fuente de su propio orgullo: el esfuerzo manual era la causa del desarrollo mental. La observación de los cambios constantes nos asegura que el hombre, al igual que la tierra y todo el sistema solar, está sentenciado a la destrucción; pero la ley según la cual la materia desarrolla cada vez superiores formas de existencia nos asegura que estas formas en las cuales participamos —la reflexión consciente y la organización social— reaparecerán en algún lugar del universo, dejando de existir a su debido tiempo.

5. *Las múltiples formas de cambio*

Pero la dialéctica de la naturaleza no es sólo cuestión de un cambio constante. La principal diferencia entre los puntos de vista mecánico y dialéctico es que este último distingue múltiples formas de cambio. El mecanicismo de los siglos XVII y XVIII, transmitido al siglo XIX por los materialistas alemanes Vogt, Büchner y Moleschott, mantenía que todo lo que sucede en el mundo no es nada sino movimiento mecánico, es decir, desplazamiento de partículas materiales, y todas las diferencias cualitativas de la naturaleza son sólo subjetivas o aparentes. Los mecanicistas llegaron así a la conclusión de que todas las ramas del conocimiento debían seguir el modelo de la mecánica: los procesos por ellas observados mostrarían ser casos particulares de movimiento mecánico, obedientes a las leyes que gobiernan el movimiento de los cuerpos en el espacio. Engels estuvo lejos de aceptar esta posición, siquiera como ideal último. Creía que la diferenciación cualitativa de las formas de cambio era un fenómeno real, y que las formas superiores o más complejas no podían ser reducidas a las inferiores. De hecho, lo superior se define como aquello que presupone lo inferior, pero no está presupuesto por ello. Por esta razón, los fenómenos químicos son superiores que los mecánicos, y los del mundo orgánico son aún más superiores; de igual forma, hay un ascenso de la biología a los fenómenos mentales y los procesos sociales. Hay así una multiplicidad de formas de cambio o movimiento y una correspondiente jerarquía natural de las ciencias. Las formas difieren cualitativamente: cada una de ellas presupone a las inferiores, pero éstas no agotan a las demás.

Sin embargo, esta jerarquía e irreductibilidad general de las for-

mas superiores no es explicada por Engels sin ambigüedades. Cuando distingue las diversas formas de movimiento (procesos mecánicos, movimiento molecular, fenómenos químicos, biológicos, mentales y sociales, según la escala ascendiente indicada por Comte) no muestra claramente en qué consiste la irreductibilidad. ¿Se debe a que las leyes de las formas superiores no pueden deducirse lógicamente de las de las formas inferiores (por ejemplo, las leyes de la historia social de las leyes de la química) o no son lógicamente equivalentes a ellas? ¿O bien se trata de una irreductibilidad ontológica, en la que los procesos superiores tienen algo que no es movimiento mecánico y no puede explicarse causalmente a partir de él? La primera interpretación es débil, pues no excluye la hipótesis de que los procesos superiores no sean más que procesos mecánicos que ocurren estadísticamente de forma particular; a nivel ontológico, el movimiento mecánico sería entonces la única forma de cambio, pero la ciencia se limitaría, para los fines de la observación, a leyes estadísticas relativas a su manifestación en condiciones particulares. La segunda interpretación excluye esta hipótesis, pero no deja claro cómo se produce esta irreductibilidad ontológica, dado el punto de partida en un sustrato material homogéneo de todos los procesos sin excepción.

Cualquiera que pueda ser la respuesta a esta cuestión, está claro que Engels no consideró a la naturaleza como uniforme en todos sus cambios, o redujo esta multiplicidad a un mismo patrón: la multiplicidad es real y no meramente subjetiva o producida por la temporal insuficiencia de nuestro conocimiento. Genéticamente, todas las formas superiores son derivaciones de las inferiores (y la historia de la ciencia refleja de alguna manera este orden), y son en cierto modo inherentes a éstas; en otras palabras, la materia tiende por propia naturaleza a desarrollar formas superiores de ser según la forma observable en la tierra. Engels no explica, sin embargo, de qué forma las formas superiores están potencialmente contenidas en los atributos potenciales de la materia.

6. *Causalidad y azar*

La idea de que la multiplicidad de la naturaleza es real hace posible concebir el problema de la causalidad de forma diferente que en el materialismo mecanicista. En su forma clásica, este último redujo el determinismo al principio de que todo hecho está condicionado en todo detalle por la totalidad de las circunstancias del momento en que se produce. Si llamamos a algo un accidente, podemos

querer decir sólo que no conocemos su causa; la categoría de contingencia es subjetiva. Un intelecto perfecto, como sugirió Laplace, podría dar una descripción completa y precisa del universo de cualquier época, pasada o futura, si conociera los exactos coeficientes mecánicos (posición y momento) de cada partícula en el momento presente o en cualquier otro. No puede haber cuestión de fenómenos indeterminados o, en particular, de una libre voluntad excepto como un sentido de libertad puramente subjetivo y erróneo. Esta forma de determinismo, representada en la filosofía moderna por Descartes (por cuanto respecta al mundo material), Spinoza y Hobbes, tuvo muchos partidarios entre los mecanicistas del siglo XIX.

Sin embargo, Engels adoptó un punto de vista diferente. Creía en una causalidad universal en el sentido de que rechazaba la posibilidad de fenómenos no causados y también la existencia de un designio en la naturaleza concebida como la realización de una intención consciente: esto hubiera sido contrario al materialismo, pues suponía el primado del espíritu sobre la materia. Sin embargo, consideró la fórmula general del determinismo universal como completamente estéril desde el punto de vista científico. Si decimos que en una vaina hay cinco guisantes y no seis, o que la cola de un determinado perro tiene cinco pulgadas de largo y no más o menos, o que una flor determinada fue fertilizada por una determinada abeja en un determinado momento, etc., y que todos estos hechos estuvieron determinados por el estado de las partículas de la nebulosa original de la cual se desarrolló el sistema solar, estamos haciendo una afirmación que carece de utilidad científica, y no estamos superando la contingencia de la naturaleza sino universalizándola. Las explicaciones de esta índole nos dejan exactamente donde estábamos; no nos permiten predecir nada o aumentar nuestro conocimiento en modo alguno. La labor de la ciencia es formular leyes que operen en esferas particulares a fin de que podamos comprender los fenómenos, predecirlos e influir sobre ellos. Las pequeñas diferenciaciones son efecto de un número infinito de reacciones y pueden ser consideradas accidentales; pero la ciencia no se interesa por ellas, sino por las leyes generales que pueden discernirse entre la masa de desviaciones. «En la naturaleza, donde también parece reinar el azar, se ha demostrado hace tiempo en cada campo particular, la necesidad y regularidad inherentes que se afirman a través de este azar. Lo que es cierto de la naturaleza vale también para la sociedad» *(El Origen de la Familia,* IX). Engels no formuló con precisión su idea de azar, pero parece ser que no es ni un suceso cuyas causas ignoramos (como afirman los mecanicistas) ni un suceso que no tiene causa (según la teoría inde-

terminista). Si un fenómeno es contingente, lo es de forma objetiva, pero relativamente. Los fenómenos que forman parte de una serie de hechos sometidos a una cierta regularidad son inevitablemente perturbados por sucesos que pertenecen a un diferente tipo de regularidad, es decir, a un diferente tipo de movimiento. Estas alteraciones son denominadas accidentes, no en sí, sino desde el punto de vista de los procesos a que pertenecen los sucesos superiores. Una catástrofe cósmica que destruyera toda la vida sobre la tierra sería accidental en relación a las leyes de la evolución orgánica que no preveían, por así decirlo, este hecho; pero no sería incondicionada. Un hecho aislado tal como la presencia de cinco guisantes en una vaina es el resultado de muchas circunstancias detalladas que no necesitamos ni podemos investigar, incluido el estado del viento, la humedad del suelo, etc. Todos estos factores se unen para producir un hecho particular que no esté determinado por leyes puramente mecánicas, por ejemplo, que una cierta semilla crezca en un guisante y no en un pino. Una afirmación general de que todo detalle de todo proceso está regido por una necesidad estricta es un mero principio metafísico sin valor explicativo. La ciencia se interesa por las leyes que operan en situaciones diferentes cada vez, siendo las variaciones efecto del azar, pero no obstante, dependientes a pesar de las desviaciones y alteraciones; son las leyes lo que importa, y no su preciso funcionamiento en cada caso individual.

Siendo esta la idea de regularidad y causalidad de Engels, su enfoque de la cuestión de la libertad es diferente del habitual. La libertad no significa la ausencia de causación, ni es un permanente atributo humano; no es cuestión de suspender las leyes de la naturaleza o de disfrutar un margen de libertad en torno a éstas. Con una importante modificación, Engels sigue la concepción de la libertad que nació con los estoicos y llegó a Hegel a través de Spinoza: la libertad es la comprensión de la necesidad.

> La libertad no consiste en el sueño de la independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que éste supone de hacerlas actuar sistemáticamente hacia fines definidos... La libertad de la voluntad no significa nada sino la capacidad de tomar decisiones en base a un conocimiento real. Cuanto más libre es el juicio del hombre en relación a una determinada cuestión, mayor es la necesidad con que está determinado el contenido de su juicio (*Anti-Dühring*, I, XI).

A partir de esto parece que la libertad como comprensión de la necesidad tiene un significado diferente para Engels que para los estoicos, Spinoza y Hegel. El hombre libre no es aquel que entiende que lo que sucede debe suceder y se reconcilia con ello. Un hombre

es libre en la medida que comprende las leyes del mundo en que vive y puede por tanto producir en él los cambios que desee. La libertad es el grado de fuerza que un individuo o una comunidad son capaces de ejercer sobre las condiciones de su propia vida. Por este motivo es una situación, y no un atributo permanente del hombre. Presupone una comprensión del entorno y sus leyes; pero no consiste meramente en esta comprensión, pues requiere además que el individuo influya en su entorno, o al menos sólo el visible cuando hace esto. Un hombre o una comunidad no son libres o cautivos en sí, sino relativamente a su situación y su poder sobre ella. Lógicamente no puede haber nunca algo semejante a una libertad absoluta, es decir, una fuerza ilimitada sobre todos los aspectos de toda situación; pero la libertad humana puede aumentar indefinidamente a medida que se conocen más las leyes de la naturaleza y de los fenómenos sociales. En este sentido, el socialismo es «un salto del reino de la necesidad al reino de la libertad», por el cual la sociedad asume el control de las condiciones de su ser y del sistema productivo que hasta el presente han actuado anárquicamente y contra la mayoría.

Engels plantea así la cuestión de la libre voluntad de forma diferente que sus predecesores. No se pregunta si un acto consciente de elección está siempre determinado por circunstancias independientes de la conciencia, sino más bien bajo qué condiciones las elecciones humanas son más eficaces en relación al fin propuesto, ya sea práctico o cognitivo. La libertad es el grado de eficacia de los actos conscientes, y no el grado de independencia con respecto a las leyes que rigen todos los fenómenos, sean o no conscientes los hombres de su actuación; según Engels, esta independencia no existe.

7. *La dialéctica de la naturaleza y del pensamiento*

La dialéctica es, según Engels, el estudio de todas las formas de movimiento o actividad en la naturaleza, en la historia humana y en el pensamiento. Hay así una dialéctica objetiva que gobierna la naturaleza, y una dialéctica subjetiva que es el reflejo de estas leyes en la mente humana. El término «dialéctica» es utilizado en un doble sentido, en relación a los procesos de la naturaleza y la historia o al estudio científico de estos procesos. Si somos capaces de pensar dialécticamente es porque nuestras mentes obedecen a las mismas leyes a que obedece la naturaleza: «la dialéctica de la mente es sólo el reflejo de las formas de movimiento del mundo real, tanto en la naturaleza como en la historia» (*Dialéctica de la Naturaleza*, «Ciencia

natural y filosofía»). Según esto, Engels aceptó el punto de vista psicológico de acuerdo con las doctrinas naturalistas de su época, es decir, consideró sus leyes como hechos, como regularidades empíricas del funcionamiento del sistema nervioso. Sin embargo, sólo el hombre es capaz de pensar dialécticamente. Los animales pueden realizar operaciones que suponen la participación de la «razón» en sentido hegeliano, es decir, las abstracciones elementales de inducción, deducción, síntesis y experimento; el pelar nueces es el comienzo del análisis, y los animales amaestrados muestran un poder de síntesis; pero el pensamiento dialéctico supone la facultad de examinar los conceptos, y esto es peculiar al hombre.

La dialéctica —en el sentido del pensamiento que percibe los fenómenos en desarrollo, sus internas contradicciones, la interpenetración de los opuestos y la diferenciación cualitativa— surgió gradualmente en la historia. La hallamos en embrión en el pensamiento griego y oriental y también en los dichos populares como el de que «los extremos se tocan»; pero sólo la filosofía alemana, y sobre todo Hegel, le dieron la forma de un completo sistema conceptual. Sin embargo, antes de ser útil a la ciencia, tenía que ser interpretada en sentido materialista. Los conceptos debían ser despojados de su fuerza autogeneradora y reconocidos como el reflejo de fenómenos naturales; el método que consistía en dividir las ideas en contrarios y sintetizarlas luego en unidades superiores pudo considerarse entonces como una imagen de las leyes que gobiernan el mundo real.

Las leyes de la dialéctica pueden reducirse a tres: el tránsito de la cantidad a la cualidad y viceversa; la interpenetración de los opuestos y la negación de la negación. Estas son las leyes formuladas por Hegel y consideradas como rectoras de la naturaleza, la historia y la mente humana.

8. *Cantidad y calidad*

La ley de que la cantidad se transforma en calidad o, más precisamente, de que las diferencias cualitativas surgen de la acumulación de diferencias cuantitativas, puede explicarse como sigue. Las diferencias cuantitativas son aquellas que pueden caracterizarse exhaustivamente por la distancia entre puntos de una misma escala (temperatura, presión, tamaño, número de elementos, etc.). Las diferencias que no pueden expresarse simplemente en número son cualitativas. En el mundo natural se observa que el aumento o disminución del aspecto cuantitativo de una cosa lleva en un determinado momento (general-

mente bien definido) a un cambio cualitativo. Además, la dialéctica afirma que los cambios cualitativos se producen *sólo* por aumentos o disminuciones cuantitativas. Los cambios de este tipo se producen en todos los ámbitos de la realidad. Una diferencia en el número de átomos de un determinado elemento en la molécula de un compuesto químico produce una sustancia con propiedades bastante diferentes (por ejemplo, las series de hidrocarbonos, alcoholes, ácidos, etc.). La corriente de una cierta intensidad hace que el filamento se vuelva incandescente; los cuerpos cambian de consistencia según la temperatura, fundiéndose o congelándose en un punto definido. Las ondas de luz y sonido son perceptibles por los receptores humanos dentro de ciertos límites de frecuencia, y aquí el umbral de percepción representa una diferencia cualitativa producida por un cambio cuantitativo. Una suma de dinero tiene que alcanzar un volumen determinado para convertirse en capital, es decir, para producir plusvalía; la colaboración de dos hombres no es una mera unión, sino la multiplicación de sus respectivas fuerzas (no todos estos ejemplos proceden de Engels, pero están de acuerdo con su pensamiento). En general, los cambios cualitativos resultantes de un aumento o descenso pueden apreciarse en todos los casos en que distinguimos entre una aglomeración y un todo integrado. La naturaleza y la sociedad proporcionan numerosos ejemplos de situaciones en las que el todo no es meramente la suma de sus partes, sino que éstas adquieren nuevas propiedades por el hecho de formar parte de un sistema integrado, mientras que el sistema crea nuevas regularidades que no pueden deducirse de las leyes que rigen sus elementos. Este concepto de totalidad pasó a ser, tras la época de Engels, un elemento importante de la metodología y una categoría esencial en formas como la psicología de la *Gestalt*, el holismo en biología, etc.; también puede hallarse en el pensamiento griego, por ejemplo, cuando Aristóteles dirige su atención hacia la diferencia entre un todo integral y una combinación de elementos. Pero la ley de la transformación de la cantidad en cualidad eleva estas simples observaciones a principio universal. El hecho de que la estructura de los organismos depende en parte de su tamaño es también un caso particular de la ley: un animal con la estructura de una hormiga no puede ser tan grande como un hipopótamo e inversamente. Incluso en las matemáticas, afirma Engels, hay diferencias cualitativas, por ejemplo, en las raíces y potencias, la inconmensurabilidad de magnitudes infinitamente grandes o pequeñas con las magnitudes finitas, etc.

La oposición de las diferencias cualitativas y cuantitativas ilustra claramente el contraste entre el materialismo de Engels y el de los

mecanicistas. Estos últimos —por ejemplo, Descartes, Hobbes, Locke y la mayoría de los materialistas franceses del siglo XVIII— se propusieron mostrar que la diferenciación cualitativa no es inherente al mundo, sino que es un rasgo de *nuestra* percepción, y que los atributos auténticos o «primarios» de las cosas son atributos geométricos de tamaño, forma y movimiento; todo lo demás es una ilusión causada por nuestra reacción subjetiva a los estímulos mecánicos. Por otra parte, Engels reproduce en cierta medida, si bien de forma más exacta, las ideas de Francis Bacon, que creía que las diferencias cualitativas no podían reducirse a coordenadas cuantitativas. La ley de la transformación de la cantidad en cualidad afirma meramente que hay rasgos no-aditivos en la naturaleza y la sociedad, o quizás que no hay cualidades puramente aditivas, es decir, que puedan ser intensificadas indefinidamente sin dar lugar a nuevas proporciones o a la desaparición de las existentes.

9. *Las contradicciones del mundo*

La segunda de las leyes dialécticas de Engels es la del desarrollo mediante la contradicción y la interpenetración de los opuestos. Sus observaciones sobre este principio están más condensadas que el resto de su argumentación. Afirma que «los dos polos de una antítesis, como el positivo y el negativo, son mutuamente tan inseparables como opuestos, y a pesar de su oposición se interpenetran el uno al otro» (*Anti-Dühring*, Introducción). El fenómeno de la polaridad se produce en el magnetismo, la electricidad, la mecánica, la química, el desarrollo de los organismos (herencia y adaptación) y en la vida social. Sin embargo, no se trata simplemente de advertir este hecho, sino de afirmar que la naturaleza contiene en sí contradicciones, cuya oposición e interpenetración es la fuente de todo desarrollo. En opinión de Engels, la existencia de contradicciones en la naturaleza es una refutación de la lógica formal, una de cuyas leyes primordiales de pensamiento, como se denominaba, era el principio de no-contradicción. Según Engels, «el propio movimiento es una contradicción: incluso el simple cambio mecánico de lugar sólo puede tener lugar en un cuerpo que está en un mismo momento en uno y otro lugar, estando en un mismo lugar y también no estando en él» (*Anti-Dühring,* I, XII). Esto es aún más patente en los fenómenos complejos. «La vida consiste precisamente en esto, en que un ser vivo es en cada momento él mismo y algo más. Por ello, la propia vida es una contradicción objetivamente presente en las cosas y procesos, que se

afirma y resuelve constantemente a sí misma» (ibíd.). Incluso la ciencia matemática está llena de contradicciones. «Por ejemplo, es una contradicción que una raíz de A pueda ser una potencia de A, y que A elevado a la potencia de un medio es la raíz cuadrada de A. Es una contradicción que una cantidad negativa sea el cuadrado de algo, pues todo negativo multiplicado por sí mismo da un positivo... Y también que la raíz cuadrada de —1 sea en muchas ocasiones el resultado necesario de correctas operaciones matemáticas» (ibíd.). De igual forma, las sociedades se desarrollan a través de una incesante serie de contradicciones.

Engels fue criticado por su idea de que las contradicciones están tan presentes en la naturaleza que no pueden ser descritas sin violar la lógica, es decir, que las contradicciones lógicas son un rasgo del universo. La gran mayoría de los marxistas contemporáneos afirman que el principio de «desarrollo mediante la contradicción» no significa rechazar la regla lógica de no-contradicción; y observan que cuando Engels, siguiendo a Hegel, habló de que el movimiento era una contradicción repetía la paradoja de Zenón de Elea, con la única diferencia de que Zenón declaró que el movimiento era imposible porque era contradictorio, mientras que Engels afirmó que la contradicción está en la naturaleza de las cosas. En la actualidad muchos marxistas piensan que es posible hablar de contradicción en el sentido de tendencias conflictivas o contrarias en la naturaleza y la sociedad, que son la causa del desarrollo y evolución de las formas superiores, sin rechazar necesariamente la lógica formal. No hay nada ilógico en el hecho de que en la práctica existan tendencias contrarias; no se nos pide que creamos que dos proposiones mutuamente contradictorias son verdaderas, sino sólo que la naturaleza es un sistema de tensiones y conflicto.

10. *La negación de la negación*

La ley de Engels de la «negación de la negación» pretende dar una descripción más precisa de las etapas de desarrollo a través de la contradicción, y *mutatis mutandis* concuerda con la formulación de Hegel. La ley afirma que todo sistema tiene una tendencia natural a producir a partir de sí otro sistema que es su contrario; esa «negación» es negada a su vez para producir un sistema que es en algunos aspectos una repetición del primero, pero a un nivel superior. Se produce así una evolución, pero en la forma de una espiral: la oposición de tesis y antítesis es resuelta y ambas se unen en una síntesis que las

conserva si bien de forma más perfecta. Por ejemplo, una semilla se transforma en una planta, que es la negación de ésta; esta planta produce no sólo una semilla, sino muchas, tras lo cual muere; colectivamente, las semillas son la negación de la negación. Con los insectos tenemos un ciclo similar de huevo, larva, imago y huevos en gran cantidad. Los números son negados por el signo menos, que es a su vez negado por cuadrado; no hay diferencia en que podamos llegar al mismo número elevando al cuadrado el positivo, «pues la negación negada está tan seguramente atrincherada en A^2 que ésta tiene siempre dos raíces cuadradas, A y menos A» (*Anti-Dühring*, I, XIII). La historia se desarrolla según la misma regla, desde la propiedad común entre los pueblos primitivos a la propiedad privada en las sociedades de clase y la propiedad pública bajo el socialismo. La negación de la negación consiste en restaurar el carácter social de la propiedad, no volviendo a una sociedad primitiva, sino creando un sistema de propiedad superior y más desarrollado. De igual modo, el materialismo primitivo de la filosofía antigua fue negado por las doctrinas idealistas para asumir una forma más perfecta en el materialismo dialéctico. La negación en sentido dialéctico no es simplemente la destrucción del antiguo orden, sino la destrucción de forma tal que conserva el valor de lo destruido y lo eleva a un nivel superior. Sin embargo, esto no se aplica al fenómeno de la muerte física. La vida contiene el germen de destrucción, pero la muerte de un individuo no conduce a su renovación en un ser superior.

11. *Crítica del agnosticismo*

El problema básico de la filosofía tiene también, como dijo Engels, su «otro lado»: la cuestión de si el mundo es cognoscible, de si la mente humana es capaz de formarse una verdadera imagen de relaciones de naturaleza independiente. En este punto el nuevo materialismo es firmemente contrario a todas las doctrinas agnósticas como, en particular, las de Hume y Kant. Rechaza la idea de que haya un límite absoluto de conocimiento, o que los fenómenos sean radicalmente diferentes de las incognoscibles «cosas en sí». Según Engels, el punto de vista agnóstico es fácil de refutar. La ciencia está transformando constantemente las «cosas en sí» en «cosas para nosotros», como cuando descubre nuevas sustancias químicas que existían en la naturaleza pero eran desconocidas. La diferencia está entre la realidad conocida y la desconocida, y no entre la conocible y la incognoscible. Si somos capaces de aplicar nuestras hipótesis en la práctica y

utilizarlas para predecir los sucesos, esto confirma que el área bajo observación ha sido verdaderamente dominada por el conocimiento humano. La práctica, el experimento y la industria son el mejor argumento contra los agnósticos. Sin embargo, el agnosticismo ha desempeñado un útil papel en la historia de la filosofía, como cuando los científicos franceses de la Ilustración se propusieron liberar a sus estudios de las limitaciones religiosas declarando que los problemas metafísicos eran insolubles y que la ciencia era neutral con respecto a la religión. Pero incluso esta actitud peca de evitar los problemas reales pretendiendo que nunca podrán ser resueltos.

12. *Experiencia y teoría*

La primera condición del conocimiento es la experiencia. Engels, al igual que J. S. Mill antes que él, adoptó un punto de vista empírico incluso en matemáticas, al menos en lo que se refiere al origen de sus nociones fundamentales:

> Los conceptos de número y forma no se han derivado de ningún otro lugar que del mundo de la realidad... La matemática pura se refiere a las formas espaciales y a las relaciones de cantidad del mundo real, es decir, a un material real... Pero, al igual que en toda parcela de pensamiento, en una cierta etapa de desarrollo las leyes abstraídas del mundo real se divorcian del mundo y se sitúan enfrente de él como algo independiente, como leyes que provienen del exterior, a las que el mundo ha de conformarse (*Anti-Dühring,* I, III).

Sin embargo, el empirismo de Engels está lejos del de la mayoría de fenomenalistas y positivistas de su época. Engels no afirma que el conocimiento procede unidireccionalmente de los meros hechos a la teoría, ni considera a las generalizaciones teóricas como construcciones «pasivas», es decir, derivadas de la acumulación y la inducción y sin ejercer un efecto reflejo sobre la observación de nuevos hechos. Aquí también hay una interacción entre hechos y teorías. Engels no se extendió sobre este tema, pero las líneas maestras de su pensamiento están claras. Es opuesto a lo que llama el «mero empirismo», es decir, la creencia acrítica en los hechos que, por así decirlo, se interpretan a sí mismos. En «La ciencia natural y el espíritu del mundo» (*Dialéctica de la Naturaleza),* señala que un empirismo estricto no puede proporcionar una respuesta a las creencias de los espiritualistas, que apelan al experimento y la observación. La teoría es esencial para la interpretación de los hechos y el desprecio hacia ella es fatal para la ciencia (por esta razón Engels llamó a Newton un «asno inductivo»).

Los hechos no se interpretan a sí mismos, y para percibir sus conexiones necesitamos instrumentos teóricos que derivan, es cierto, de la observación, pero con el tiempo se vuelven elementos de conocimiento independientes. En el progreso de la ciencia hay una especie de mutua confirmación entre experiencia y teoría, aunque la primera es siempre genéticamente anterior a la última. Parece que Engels no consideró a las leyes de la ciencia como una mera suma lógica o formulación económica de situaciones de hecho individuales, sino como incluyendo algo más, a saber, la necesidad de la conexión que describen, una necesidad que no es inherente en ningún hecho, ni en todos ellos. En la naturaleza hay una «forma de universalidad».

Todo conocimiento real y exhaustivo consiste exclusivamente en elevar al ser individual en el pensamiento de la individualidad a la particularidad y de ésta a la universalidad, en buscar y hallar lo infinito, lo eterno en lo transitorio. Sin embargo, la forma de universalidad es la forma de autocompletitud, y por ello de infinitud; es la comprensión de muchos finitos en lo infinito. Sabemos que el cloro y el hidrógeno, dentro de ciertos límites de temperatura y presión bajo la influencia de la luz se unen, con una explosión, para formar gas de ácido hidroclorídico; una vez sabemos esto, sabemos que se produce bajo estas condiciones, sin importar si el fenómeno se produce una vez o se repite millones de veces, o en qué cuerpo celeste. La forma de universalidad en la naturaleza es ley. (*Dialéctica de la Naturaleza*, «Lógica dialéctica y teoría del conocimiento»).

La necesidad de una ley relativa a una determinada conexión causal no es, como pensó Hume, un mero hábito de la mente; es inherente a la propia conexión natural, y reconocemos esto por el hecho de que no sólo observamos la secuencia regular de los sucesos particulares, sino que somos capaces, además, de producir por nosotros mismos estos sucesos.

Las observaciones de Engels sobre la base empírica de las construcciones teóricas son más bien sumarias, pero su tendencia general está suficientemente clara. Es un empirista radical por cuanto respecta a la génesis del conocimiento (no se puede obtener un conocimiento válido más que a partir de la experiencia) y un empirista moderado por cuanto concierne al método. El proceso social del conocimiento lleva a la construcción de los instrumentos teóricos, gracias a la cual no nos sometemos pasivamente a los hechos, sino que los interpretamos y asociamos (por ejemplo, la segunda ley de la termodinámica le parecía un absurdo a Engels, pues establece una disminución general de energía en el universo). La ciencia no es un mero registro de hechos, sino la comprensión de algo universal y necesario en el mundo de la naturaleza.

13. *La relatividad del conocimiento*

Al mismo tiempo, afirma Engels, es imposible que todo nuestro conocimiento o sus elementos —como, por ejemplo, las leyes naturales— alcancen una validez absoluta. Aun aceptando la idea tradicional de que la verdad significa la adecuación a la realidad, Engels sigue a Hegel en su idea de verdad como proceso y como algo esencialmente relativo.

Pero ¿en qué consiste esta relatividad? Engels no afirma que la exactitud de un juicio sea una cuestión de tiempo o personalidad en el sentido de que es cierto o falso según quién lo emite o bajo qué circunstancias. Su idea de la relatividad viene formulada de forma diferente. En primer lugar, el conocimiento es relativo en el obvio sentido de que es siempre incompleto, que por su finitud el hombre no puede descubrir todos los secretos del universo. Un segundo y más importante aspecto de la relatividad es el que corresponde especialmente a las leyes científicas. La forma en que la ciencia suele avanzar es mediante la sustitución de las explicaciones teóricas de hechos observados por otras explicaciones que no contradicen a las anteriores pero estrechan su ámbito de validez. Así, la ley de Boyle y Mariott sobre la relación entre la presión, volumen y temperatura de los gases fue corregida por el descubrimiento de Regnault de que esta ley no es válida fuera de ciertos límites de temperatura y presión. Pero nunca podemos estar seguros de haber descubierto de una vez por todas los límites de aplicabilidad de una determinada ley, o que no pueda ser formulada de nuevo en el futuro de forma más precisa. En este sentido todas las leyes científicas son relativas, o son sólo verdaderas en un sentido relativo.

En tercer lugar, podemos hablar de la relatividad del conocimiento en el sentido de que las mismas colecciones de hechos admiten diferentes explicaciones teóricas, estrechándose cada vez más el alcance de estas explicaciones a medida que la ciencia progresa, aun sin llegar a desaparecer nunca. En cuarto lugar, aunque hay diferencias entre una ley de la naturaleza y una hipótesis (a no ser que neguemos la realidad de la relación causal, en cuyo caso toda ley es hipotética), la base de las generalizaciones no puede ser nunca completa, pues comprende una infinitud de posibles hechos singulares. Por esta razón, todos los elementos de conocimiento que reclamen una validez absoluta deben ser o lugares comunes como «todos los hombres son mortales» o hechos particulares como «Napoleón murió el 5 de mayo de 1821». El conocimiento verdaderamente absoluto, ya sea en el

sentido de reproducir todo el universo o de formular una ley de inalterable y definitiva validez, es una meta inalcanzable a la que sólo nos podemos aproximar indefinidamente. Sin embargo, al hacerlo obtenemos una imagen de la realidad cada vez más completa y precisa.

14. *La práctica como criterio de verdad*

En opinión de Engels, la mayor confirmación de la precisión de nuestro conocimiento es la eficacia de nuestras acciones. Si, a partir de cierta información, nos proponemos modificar el mundo en algo determinado y si conseguimos hacerlo, ésta es la mejor afirmación de nuestro conocimiento. La práctica es, en este sentido, el criterio de la verdad, y tenemos así una razón para descartar cualquier especulación mental que no obtenga una confirmación práctica. En algunos pasajes, Engels interpreta la idea de «práctica» tan ampliamente como para incluir la verificación de hipótesis en los casos en que no hay posibilidad de actuar sobre el mundo exterior, por ejemplo, en la observación astronómica. Pero la importancia de la práctica en la actividad cognitiva es aún mayor. No sólo es el mejor criterio, sino también una fuente de conocimiento, en tanto son las necesidades reales y socialmente apreciadas las que dirigen a los seres humanos a los específicos campos de investigación y determinan el ámbito de las cuestiones a responder. De esta forma, la práctica proporciona el verdadero fin y la motivación social de la búsqueda del saber. En este sentido, el pensamiento está orientado prácticamente, lo que no significa que sea «objetivo», es decir, capaz de reflejar los atributos reales y fácticos, sometidos a sus limitaciones históricas y de otro tipo, y las relaciones de la propia naturaleza, independientemente de la mente humana. Por otra parte, Engels escribe en el capítulo «Lógica dialéctica y Teoría del conocimiento»: la ciencia natural, al igual que la filosofía, ha olvidado por completo hasta el presente la influencia de la actividad de los hombres sobre su pensamiento; pero conoce sólo a la naturaleza por una parte y al pensamiento por otra. Pero es precisamente la modificación de la naturaleza por los hombres, y no sólo la naturaleza en cuanto tal, la base más esencial e inmediata del pensamiento humano, y sólo en la medida en que el hombre ha aprendido a cambiar la naturaleza ha aumentado su inteligencia».

A partir de esta interesante observación podemos suponer que Engels se inclinó a considerar el contenido del conocimiento humano como resultado de la interacción entre el hombre y la naturaleza, y no simplemente como un reflejo de la naturaleza en el que la acción

práctica juegue el papel de piedra de toque y determinante de intereses. Sin embargo, esto significaría que el objeto de nuestro conocimiento no es la realidad en sí, sino las relaciones del hombre con la naturaleza. Esto es difícil de reconciliar con la creencia en que el pensamiento humano es un reflejo cada vez más perfecto del mundo, que existe independientemente de la actividad cognitiva y práctica del hombre. Sin embargo, este pasaje no es tan poco ambiguo como para justificar inferencias de largo alcance, ni Engels desarrolló más esta idea, como tampoco está claro qué es lo que quiso decir con el término «base del pensamiento humano». No obstante, hallamos aquí la sugerencia de un concepto significativamente diferente de su opinión de que el pensamiento es la copia del mundo real.

15. *Las fuentes de la religión*

Mediante esta transformación dialéctica del materialismo, Engels se sitúa en oposición a toda la filosofía idealista y a sus predecesores materialistas, que no fueron más allá de una interpretación mecánica del mundo. Esto vale en gran medida también para Feuerbach: a la vez que le considera como superador del idealismo alemán, Engels le critica por rechazar simplemente la dialéctica hegeliana en vez de descubrir su contenido racional. Además, Feuerbach, al igual que todos los materialistas anteriores, fue un materialista por abajo y un idealista por arriba»: es decir, que fue incapaz de explicar la historia humana excepto en términos de ideología, en particular de imaginaciones religiosas, que consideró como el resorte principal de los cambios históricos. El materialismo moderno es también consistente en este aspecto, al explicar los hechos históricos considerando la conciencia social como producto de las condiciones materiales de vida. Aunque Engels no lo afirme expresamente, podría parecer que consideró al materialismo histórico como la consecuencia lógica del materialismo filosófico. En cuanto a la religión, que Feuerbach convirtió en la causa eficiente de los grandes cambios históricos, Engels, de acuerdo con el positivismo evolucionista, la consideró como el fruto del error y la ignorancia humanos.

Desde tiempos remotos, cuando los hombres, aún completamente ignorantes de la estructura de sus propios cuerpos, y bajo el estímulo de sueños, empezaron a creer que su pensamiento y sensación no eran actividades de sus cuerpos, sino de un alma distinta que habita en el cuerpo y le abandona a la muerte, los hombres se han visto impulsados a reflexionar sobre la relación entre su alma y el mundo exterior. Si a la muerte abandonaba el cuerpo y seguía viva,

no había ocasión de inventar otra muerte distinta para ella. De esta forma surgió la idea de inmortalidad... No fue el deseo religioso de consuelo, sino el dilema, derivado de la ignorancia universal, de qué hacer con el alma, una vez se había aceptado su existencia, lo que llevó a la vacía idea de inmortalidad personal después de la muerte. Exactamente de la misma forma, los primeros dioses surgieron de la personificación de fuerzas naturales y, al desarrollarse la religión, adoptaron una forma cada vez más extramundana (*Ludwing Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, II).

Engels, al estilo de los pensadores de la Ilustración, consideró a la religión como el fruto de la ignorancia o el deseo de comprensión. De esta forma abandonó la idea marxiana de la religión como alienación secundaria producida por la alienación del trabajo, en favor de una explicación intelectualista. En este aspecto también compartió las ideas del evolucionismo decimonónico en cuanto al origen y naturaleza de la religión.

Capítulo 16

RECAPITULACION Y COMENTARIO FILOSOFICO

1. *La filosofía de Marx y la de Engels*

El punto de vista de Engels puede calificarse sumariamente como naturalista y antimecanicista. Engels presenta al universo en evolución dinámica hacia formas superiores, plurales en su diferenciación y enriquecidas por el conflicto interno. Su versión de la dialéctica es de tipo antifilosófico y antimetafísico (aunque de forma algo inconsistente en esto), y acepta que la multiplicidad del universo es reductible a un solo esquema. Está próximo al positivismo y al cientifismo por su confianza en la ciencia natural y su desconfianza de la filosofía, concebida meramente como un conjunto de reglas intelectuales; también lo está al fenomenalismo y a una tendencia empirista y determinista. Por otra parte, diverge del positivismo típico por su crítica del empirismo radical y su teoría de las múltiples formas de movimiento (en este punto, incluso Comte, hacia el que Marx y Engels expresaron tan profundo desprecio, anticipó las ideas de Engels: éste se negó a reducir todos los fenómenos a esquemas mecánicos y su clasificación de las ciencias fue adoptada por Engels con escasas modificaciones).

Hay que añadir que el evolucionismo de Engels está aparentemente relacionado con las partes individuales del universo y no con el universo como un todo. Como podemos leer al final de la Introducción a la *Dialéctica de la Naturaleza,* el universo es finito y eterno, y

reproduce las mismas formas en un ciclo siempre inacabado de nacimiento y destrucción. Los fragmentos particulares del universo, los particulares sistemas astrales, desarrollan por la fuerza de la necesidad interna formas superiores de vida orgánica y conciencia; pero el universo en general no se desarrolla de esta forma. Podemos suponer que, como habitantes de la tierra, vivimos en una parte del cosmos que se encuentra en un estado de evolución ascendente; pero desde el punto de vista de la naturaleza como un todo esto no es más que una mera forma pasajera, llamada a repetirse sin cesar en cualquier rincón o grieta del universo.

Las observaciones de Engels fueron hechas en el contexto de la ciencia y la matemática de su tiempo, y muchas de ellas están hoy desfasadas. Pero las líneas generales de su pensamiento —naturalismo, conocimiento como reflejo de la realidad, relatividad del conocimiento, dialéctica de la naturaleza— fueron adoptados por los marxistas posteriores y considerados, especialmente por los rusos (Plekhanov, Lenin), como la filosofía marxista *par excellence.* Al mismo tiempo, la dialéctica de la naturaleza fue también criticada por algunos marxistas. El primero en atacar a la filosofía de Engels como radicalmente diferente de la Marx fue, probablemente, Stanislaw Brzozowski, y Marx Adler hizo también referencia a importantes divergencias entre los dos padres fundadores. Posteriormente Lukács atacó a la dialéctica de la naturaleza, arguyendo que la idea de que la naturaleza se conducía dialécticamente era incompatible con la idea de Marx de que la dialéctica era una interacción entre sujeto y objeto, que llevaba finalmente a su unificación. Según Marx, la naturaleza no era en sí algo ya hecho y asimilado por el hombre en el proceso de conocimiento; era la contrapartida del esfuerzo práctico, y era «dada» sólo en el contexto de este esfuerzo. El hecho evidente de que el hombre transforma la naturaleza no invalida de por sí la teoría contemplativa del conocimiento, si la praxis era meramente la explotación de las fuerzas naturales o un criterio para verificar hipótesis. La dialéctica, que según Marx era la unidad de la teoría y la práctica, no podía formularse de forma que se relacionase con la naturaleza en sí, pues presupone la actividad de la conciencia.

La cuestión aquí planteada de si los fundadores del socialismo científico tuvieron ideas epistemológicas coincidentes puede analizarse, a mi modo de ver, de la siguiente forma.

La dialéctica de Engels fue formulada bajo la influencia de los descubrimientos de Darwin y de la atmósfera intelectual del darwinismo. La principal corriente de opinión, compartida por Engels, era interpretar la vida, el conocimiento y los fenómenos sociales desde

el punto de vista del naturalismo, que considera a la historia humana como una prolongación y un caso especial de la historia natural, y afirma que las leyes generales de la naturaleza se aplican también, en formas específicas, al destino de la humanidad. Engels, por supuesto, no cuestiona que la historia humana tenga rasgos especiales, ni afirma que las leyes del reino animal basten para explicar la sociedad humana o puedan ser aplicadas a ella sin modificación; de hecho rechaza expresamente esta idea, afirmando que la naturaleza en desarrollo crea nuevas cualidades y que la sociedad humana es una muestra de esta diferenciación. No obstante, al escribir en *Ludwing Feuerbach* acerca de la diferencia entre la historia del mundo orgánico en general y la de la humanidad, observa que los hombres, al contrario que los animales, actúan según intenciones conscientes, pero que sus intenciones y actos se conforman a las regularidades «objetivas» de la historia, que son independientes de si los hombres las conocen o no. Esta última idea está en armonía con muchas de las afirmaciones de Marx, pero el pasaje en sí no concuerda con Marx si significa que el carácter consciente de los actos individuales, que no afecta a las leyes que gobiernan la historia como un todo, es el único rasgo que distingue a la historia de la humanidad. No parece que las bases filosóficas del marxismo de Marx sean compatibles con la creencia en que las leyes generales de la naturaleza tienen, como aplicaciones particulares, la historia de la humanidad y también las reglas del pensamiento, identificadas con las regularidades psicológicas o fisiológicas del cerebro. Mientras que Engels, hablando en términos generales, creía que el hombre podía explicarse en términos de historia natural y de las leyes de evolución a las que estaba sometido, y que era capaz de conocer en sí, la idea de Marx fue que la naturaleza que conocemos es una extensión del hombre, un órgano de actividad práctica. El hombre, por supuesto, no creó la naturaleza y no es una imaginación subjetiva; pero el objeto de nuestro conocimiento no es la naturaleza en sí, sino nuestro contacto con ella. En otras palabras, cuando Marx habló del carácter práctico del conocimiento no quiso significar simplemente que el interés está determinado por las necesidades prácticas y que las hipótesis se confirman mediante la acción práctica. La praxis humana es el verdadero objeto de nuestro conocimiento, que no puede nunca liberarse de la forma práctica y situacional en que éste es adquirido. No podemos contemplar el sujeto en sí, libre de la participación histórica; el *cogito* es un imposible. Pero igualmente, el objeto no puede ser despojado del hecho de que se presenta al hombre en el contexto de la actividad práctica, como objeto puramente humano. El contacto práctico con la naturaleza es el horizonte que

no puede salvar nuestro conocimiento, y en este sentido no hay una naturaleza conclusa que podamos contemplar y después modificar. La naturaleza, en cuanto a nosotros concierne, sólo es conocida en términos de nuestros actos y necesidades; el conocimiento no puede ser despojado del hecho de que es conocimiento humano, social e histórico. O, por decirlo una vez más: no hay un punto de vista trascendental a partir del cual el sujeto pueda aprehender las formas naturales tal y como son, a fin de duplicarlas después en su propia mente. La interpretación materialista de la conciencia según Marx es que el conocimiento y todo lo demás relacionado con la mente —sentimientos, deseos, imaginaciones e ideales— es producto de la vida social y de la historia. Por ello el hombre no puede adoptar un punto de vista cósmico o divino, dejando a un lado su propia humanidad y abarcando a la realidad en sí y no como objeto de la praxis humana.

Hay así una clara diferencia entre el trascendentalismo latente de la dialéctica de la naturaleza de Engels y el antropocentrismo dominante en la idea de Marx. También puede apreciarse esta diferencia en el respectivo valor que atribuyen a Hegel o a la dialéctica hegeliana. Engels, que alabó a Hegel como creador del marco conceptual de la dialéctica, y que consideró al movimiento obrero alemán como el único heredero legítimo de la filosofía clásica alemana, vio en el hegelianismo el gran mérito de haber acentuado la transitoriedad de todas las formas de existencia social. Por otra parte, criticó a Hegel por su concepción no dialéctica de la naturaleza que repite sin cesar el ciclo de la evolución, y especialmente —y siguiendo a los jóvenes hegelianos de los años cuarenta— por la «contradicción entre sistema y método». Con ello quería significar que la dialéctica habla de un desarrollo y negación incesantes, de forma que ninguna forma de ser o sociedad pueden ser finales, y el Absoluto está siempre fuera de nuestro alcance; sin embargo, Hegel representa ciertas formas de la religión, la filosofía y el estado como finales e inmejorables, situándose así en contra de su propio método.

Pero el supuesto conflicto entre método y sistema no puede resolverse reconociendo la transitoriedad de todas las formas y la imposibilidad de formas finales. El pensamiento de Hegel no es comprensible sin su realización en el Absoluto, y la negatividad tal y como la entendían los jóvenes hegelianos no es ya hegeliana. Todo el peso de la crítica de Hegel a Kant y Fichte, y en especial la noción de «mala infinitud» o la de crecimiento indefinido, era que cualquier etapa de desarrollo sólo puede entenderse en relación a un estado final, sin el cual el llamado «progreso» no es más que una repetición eterna. Sólo un Absoluto que sea realmente inalcanzable

y ni tan siquiera visible en el horizonte puede proporcionar el sistema de referencia que da sentido a cualquier etapa de evolución espiritual. La idea de que es posible salvar de la dialéctica hegeliana la idea de eterno progreso dejando a un lado la idea conservadora de fin último es análoga a una filosofía que, confrontada con la contradicción entre la omnipotencia de Dios y la libre voluntad del hombre, debiera abolir a Dios y pensar que había conservado la esencia del cristianismo, es decir, el ateísmo. La contradicción o tensión es en sí misma la esencia del cristianismo y suprimir uno de sus términos no es acomodar el cristianismo al pensamiento crítico, sino simplemente destruirlo. De igual modo, la idea de un progreso infinito sin la de unificación final del ser no es una absorción crítica del hegelianismo, sino una negación de él, y el primer término de la «contradicción» ni siquiera es específicamente hegeliano: proviene de Kant y Fichte, y si ha de ser el núcleo del pensamiento dialéctico esta dialéctica no necesita de la tradición hegeliana.

Sin embargo, la asimilación de Hegel por Marx no se basa en la conservación del método y el rechazo del sistema, sino en poner a Hegel sobre sus pies en vez de sobre su cabeza», lo que es una cosa diferente. El propio Marx adoptó de Kant y de Hegel la idea de la historia que culmina en la completa unidad del hombre, la identificación de la existencia con la esencia y la abolición de la contingencia de la vida humana. El hombre, según Marx, está destinado a la contingencia, como ya había pensado Stirner (y también los existencialistas modernos, al menos los de tipo ateo); al contrario, lo que ha sido hasta ahora contingente, aun considerado erróneamente como libertad, deriva del poder que diversas fuerzas objetivadas ejercen sobre el hombre. El abolir estas fuerzas y someter la existencia del hombre a su propia libertad, suprimiendo la diferencia entre su ser empírico y su esencia de especie, es destruir la contingencia de la existencia. El hombre no estará ya más a merced de fuerzas alienadas de su propia creación; el individuo no será una víctima de una sociedad anónima, ni el propietario de su trabajo objetivado en la forma de capital; en una palabra, el Ser Absoluto del hombre se afirmará por completo en su ser real. En consecuencia, este último dejará de ser accidental; su individualidad expresará la esencia universal de la humanidad y su libertad será la necesidad histórica. De esta forma podrá superarse la desunión fundamental del hombre, pero no en la forma en que sugirió Hegel. Este, habiendo reducido al hombre y sus obras a la autoconciencia y a la exteriorización de ésta y considerando a la humanidad como una etapa en la evolución del espíritu, no podía, sobre la base de su propio método, reconstruir al

hombre como un ser integral. La contingencia del hombre no puede remediarse a través de un Absoluto situado fuera de él, y por ello Hegel no remedia la contingencia de la vida individual, o bien sólo lo hace en el contexto de esa vida: de hecho, condena a la individualidad empírica humana a un estado de contingencia a través de toda su existencia, como puede verse en la permanente dicotomía entre el estado y la sociedad civil en la filosofía del derecho hegeliano. Para abolir esta contingencia es necesario, primero, tomar al hombre como un ser físico completo, en lucha y colaboración con la naturaleza, y segundo comprender que la única realidad del hombre consiste en su carácter de individuo, siendo cualquier otra forma de existencia el resultado de la alienación del trabajo, una aberración que sin embargo es históricamente inevitable y es la condición de su liberación. Sólo una vez que el hegelianismo se ha transformado en el sentido del materialismo (la conciencia como componente del hombre completo y efecto de la actividad práctica) y el individualismo (el individuo como único sujeto, siendo todos los demás modos de existencia predicados del hombre real) será posible contemplar la verdadera unificación del hombre anunciada en los Manuscritos de París y en *El Capital*. Hegel ha sido puesto «sobre sus pies»: el individuo es el sujeto y el ser universal el predicado, en vez de al contrario, y el punto de partida del desarrollo histórico no es la exteriorización de la conciencia, sino la de las fuerzas naturales del hombre en la forma de trabajo.

Por ello Marx no adopta el método de Hegel sin su sistema, sino que transforma a ambos. En el nuevo esquema tenemos todavía la perspectiva de una especie de fin último, a saber lo que Marx llama el fin del pasado y el comienzo de la verdadera historia. Es una consumación en el sentido de que pone fin de una vez por todas a la dualidad histórica entre el individuo y el ser social reificado, entre la autoobjetivación en el trabajo y la alienación de sus productos. La cura de esta desunión y la vuelta a una plena integración no son menos esenciales a la doctrina de Marx que a la de Hegel, si bien la desunión y por tanto también el regreso se conciben en términos diferentes. Como hemos visto, la finalidad de la transformación socialista no supone el cese del desarrollo, sino la extinción de todo conflicto entre la vida empírica del hombre y su naturaleza, la supresión de todos los obstáculos que el trabajo alienado y la contingencia de la vida habían opuesto a la verdadera y creativa objetivación de las facultades naturales del hombre.

De forma similar a como Marx difiere de Hegel, su idea de que la «filosofía se abolirá mediante su realización» es diferente de la

creencia científica de que la filosofía será sustituida por las ciencias positivas. En opinión de Marx, la abolición de la filosofía es un elemento natural en la reintegración del hombre, pues consiste en despojar a los procesos de pensamiento de su supuesta autonomía en relación a la vida como un todo. El pensamiento se volverá una afirmación directa de la vida, consciente de que es vida consciente y nada más; la división entre el trabajo físico e intelectual dejará de existir; el pensamiento no podrá reivindicar un ámbito independiente para sí; la filosofía, que es la aspiración de la mente hacia la integridad del hombre, desaparecerá una vez se cumpla esta aspiración. Esto es bastante diferente de la idea de que la filosofía no tendrá ya más derecho a una existencia separada, y que todo lo que hay de valor en ella será adoptado por las diversas ciencias positivas.

La diferencia entre estas dos interpretaciones de la condición humana es patente, como lo es la separación, en el pensamiento de Marx, entre el mundo presente y el porvenir. A partir de sus propias premisas filosóficas nunca podría haber hecho ninguna concesión a una estrategia reformista; la nueva sociedad supondría un cambio radical con la antigua y el levantamiento revolucionario habría de ser la única forma válida de crítica social. Por contraste, a partir del supuesto de que el progreso continúa a lo largo de la historia pero no alcanza nunca un fin absoluto, es más fácil comprender que la idea de reforma dentro del marco del capitalismo pueda tener un valor en sí.

Para resumir la diferencia entre las actitudes de Marx y Engels podemos decir que muestran un gran contraste, primero, entre el evolucionismo naturalista y el antropocentrismo; en segundo lugar, entre la interpretación técnica del conocimiento y la epistemología de la praxis; tercero, entre la idea del «crepúsculo de la filosofía» y la de su unión con la vida; y, cuarto, entre el progreso infinito y la escatología revolucionaria. Muchos críticos han observado que Marx no usa nunca el término «materialismo» en el mismo sentido que Engels, y que con él alude a la dependencia de la conciencia respecto de las condiciones sociales y no al primado metafísico de la materia sobre la mente. Otros, como Z. Jordan, opinan que Marx reunía más méritos que Engels para ser considerado positivista, rechazando todo tipo de metafísica «sustancialista». En gran parte ésta es una cuestión de terminología: Marx no fue de hecho un positivista en el sentido histórico del término ni compartió la teoría fenomenalista del conocimiento o la prohibición de buscar una «esencia» detrás de los fenómenos, sino en ocasiones incluso todo lo contrario. Sin embargo, es cierto que, al contrario que Engels, no se

interesó por las cuestiones metafísicas sobre la sustancia primera y el origen del mundo. En sus primeros escritos rechazó la interrogación metafísica, aun siendo una cosa hacer esto y otra responder negativamente a ésta. Ciertamente Marx es un «materialista» en el amplio sentido de quien no cree que la existencia del espíritu sea anterior a la de la materia o de quien rechaza esta cuestión como carente de significado. Sin embargo, por norma este término suele ser utilizado para aludir a una creencia «sustancialista» en la «materia» como sustrato de todo lo que puede considerarse existente; o, más precisamente, la creencia en que todos los objetos tienen propiedades que la experiencia científica y cotidiana adscriben a los cuerpos físicos. Es difícil considerar a Marx un materialista en este sentido, y el propio Engels, como vimos, varía entre un fenomenalismo cientifista (que no es una doctrina metafísica, sino una regla intelectual) y el verdadero materialismo, que está más allá del alcance del rigor científico y, según como se formule, es o bien oscuro o bien improbable.

Un punto de vista representado especialmente por los críticos católicos del marxismo, y recientemente defendido también por L. Coletti, es que el materialismo es incompatible con la dialéctica de la naturaleza de Engels porque esta última predica la existencia de cualidades en la naturaleza, tales como la creatividad, que pertenecen sólo a los seres espirituales. Sin embargo, esta crítica es discutible. La idea de que la naturaleza puede desarrollar formas que son cualitativamente nuevas (en el sentido que hemos indicado), y de que algunas partes de la naturaleza obedecen a leyes que no pueden deducirse de las leyes universales de la física, no supone ninguna contradicción lógica con el materialismo propiamente dicho. En cualquier caso, la teoría de una multiplicidad de cualidades irreductibles no está reñida con el materialismo. Sin embargo, puede haber aún otro sentido en que el materialismo pueda considerarse incompatible con la dialéctica. Engels indica claramente que la contradicción es una propiedad de ciertos fenómenos naturales. Pero la afirmación de que una cierta relación lógica tiene lugar en la naturaleza puede reconciliarse con la filosofía de Hegel, Leibniz o Spinoza (en el caso de este último, con la proposición de que la *cogitatio* es un atributo de todo el universo), pero ninguna de ellas es compatible con el materialismo de Engels. Si interpretamos «contradicción» y «negación» en el sentido no lógico de conflicto o destrucción, la cuestión cae por su base. Sin embargo, parece que la identificación casual de Engels de las relaciones lógicas con las relaciones físicas se debe a su escasa formación filosófica más que a una teoría deliberada. Con toda su sabiduría y agilidad de

pensamiento, Engels era un amateur en filosofía. Su crítica del agnosticismo de Kant es sorprendentemente ingenua: en ella muestra una incomprensión total al afirmar que según Kant nunca se podrían descubrir nuevas sustancias químicas porque, si así fuera, una «cosa en sí» se convertiría en objeto de conocimiento. Tampoco está claro cómo podía conciliar Engels su interpretación psicologista de la lógica (expresada de forma sumaria y que no va más allá de las ideas habituales en su época) con su creencia en que el conocimiento humano es un reflejo de la naturaleza tal y como ésta existe, «real» e independientemente. Pues, si las leyes del pensamiento no son normas obligatorias independientes de la experiencia y de la existencia de las cosas, sino que son meramente la forma en que actúa el cerebro humano y son por ello casos particulares de cierta ley general de la naturaleza, la cuestión sobre si el conocimiento es «verdadero» en el sentido tradicional carece de significado y la actividad cognitiva no sería más que una forma de reacción biológica y sólo podría ser evaluada desde el punto de vista de su utilidad.

A pesar de las inconsistencias de Engels y sus imprudentes generalizaciones, ¿puede conservar aún su validez la «dialéctica de la naturaleza»? Los críticos marxistas que niegan esta posibilidad han señalado que la dialéctica en sentido marxiano se refiere a una interrelación entre la mente y su entorno social: ésta no puede transferirse a la naturaleza o constituir un conjunto de leyes universales de las cuales las leyes de la vida social sean sólo una manifestación. Si así fuera, el desarrollo de la sociedad y sobre todo su transformación revolucionaria, serían el efecto de «leyes naturales», lo cual es contrario al punto de vista de Marx. Sin embargo, si se acepta esta crítica, no se sigue de ella que el marxismo ortodoxo impida la consideración de la irreductibilidad de los diversos procesos naturales a un mismo modelo; todo lo que se prueba es que el término «dialéctico» no se adecúa a esta consideración en la forma en que lo hace a los fenómenos sociales. Con esta reserva no parece haber razón por la que condenar de antemano las especulaciones de Hegel, aunque hay que considerar todavía en qué medida y en qué sentido son verdaderas. Sus ideas acerca de las contradicciones en la naturaleza o de la dialéctica en la aritmética son realmente ingenuas; pero la cuestión de la multiplicidad de las cualidades no lo es, y no parece impropio hablar de que una acumulación de cambios cuantitativos dé lugar a cambios cualitativos (en el sentido antes mencionado, es decir, de que la mayor parte o todos los parámetros por los que se describen los fenómenos naturales no son sumables indefinidamente).

Ciertamente, la «dialéctica de la naturaleza» de Engels está llena

de ejemplos obsoletos y especulaciones carentes de fundamento en el ámbito de la cosmología filosófica. Por ejemplo, supone que la aparición, en la historia de la tierra, de formas superiores a partir de formas inferiores representa una necesidad inmanente y que la naturaleza «debe», en virtud de cierta ley desconocida, producir las mismas formas en condiciones similares. Aunque en otras ocasiones Engels condenó este tipo de especulación arbitraria, al menos en términos generales, ésta pertenece a la tradicional filosofía de la naturaleza de tan amplia difusión en el siglo XIX. Sin embargo, esto no equivale a decir que la filosofía de Engels contribuyó al desarrollo de la ciencia. Como señalan los historiadores de la ciencia, ha habido momentos de crisis en el pasado en los que las ideas filosóficas desempeñaron un importante papel, como por ejemplo, la influencia del platonismo sobre la física de Galileo o del empirocriticismo sobre la teoría de la relatividad. Pero no se puede atribuir esta función heurística a la filosofía de la naturaleza de Marx y Engels; al contrario, su influencia en la Unión Soviética ha sido más bien tendente a anular la ciencia antes que a crearla. Incluso podría decirse que Engels no es completamente inocente en este aspecto: por una parte acentuó que las generalizaciones filosóficas carecen de valor si no se basan en la experiencia científica, pero por otra, en su crítica del empirismo, adscribió a la filosofía la función supervisora con relación a la «mera experiencia». Además dejó de explicar claramente cómo podían reconciliarse estos principios o sobre qué base la filosofía tenía derecho a criticar a la experiencia. La idea de que está realmente legitimada para ello pudo suministrar fácilmente un pretexto para el sometimiento de la ciencia a la ideología, lo que de hecho sucedió después, si bien en circunstancias políticas que no tenían nada que ver con esta parte de la doctrina de Engels.

Las cuestiones ligadas a la dialéctica de la naturaleza constituyen una parte muy conocida de lo que pasó a codificarse con el nombre de «materialismo dialéctico». El determinar en qué medida son científica y filosóficamente provechosas en la época actual es una cuestión a considerar posteriormente.

2. *Los tres temas fundamentales de marxismo*

Al igual que en todos los grandes pensadores, podemos advertir en la doctrina de Marx, considerada como un todo, un grado de tensión entre heterogéneas tendencias de pensamiento, y también entre

las fuentes que se unificaron en él. Desde este punto de vista podemos distinguir tres motivos principales.

1) El motivo romántico. En las líneas principales de su crítica de la sociedad capitalista, Marx se muestra heredero del movimiento romántico. Los románticos atacaron a la sociedad industrial desde un punto de vista conservador, deplorando la pérdida de los lazos «orgánicos» y las lealtades y el hecho de que los seres humanos se enfrentaban entre sí no como individuos, sino como representantes de fuerzas e instituciones impersonales o de la fuerza del dinero. Por otra parte, la personalidad se perdía en el anonimato y los hombres tendían a tratar a los demás como encarnaciones de la función social o de la riqueza que poseían. Por otra parte, había desaparecido también la genuina vida colectiva: no habían ya auténticas comunidades de tipo tradicional, entidades morales unidas no sólo por el interés, sino por la solidaridad espontánea y el contacto directo entre los individuos. La oposición entre estas comunidades orgánicas y la «sociedad» como agregado mecánico no mantenida por otra cosa que por el vínculo negativo del interés es un tema que recorre toda la filosofía prerromántica y romántica, desde Rousseau y Fichte a Comte. El sueño de una vuelta a una armonía perfecta y a un estado en el que no interviniese término medio entre el individuo y la comunidad, o el individuo y él mismo, era un ataque, expreso o implícito, al liberalismo y su base teórica en el contrato social. La filosofía liberal asume que la conducta de los hombres está necesariamente gobernada por motivos egoístas y que sus intereses en conflicto sólo pueden reconciliarse por un sistema racional de leyes que salvaguarde la seguridad de todos, limitando la libertad de todos. Esto implica que los hombres son mutuamente enemigos naturales, pues cada uno es el límite de la libertad del otro. Una libertad ilimitada sería autodestructiva, pues, si nadie quisiera respetar los derechos de los demás, todos se expondrían a la agresión y nadie estaría seguro; el contrato social, en el sentido de Hobbes, evita esto organizando la comunidad sobre la base de que los hombres respeten la libertad de los demás. La sociedad es así una creación artificial, un sistema legislativo que restringe el egoísmo natural y proporciona seguridad a todos al precio de un abandono parcial de la libertad. En opinión de los románticos ésta era la verdadera imagen de la sociedad industrial, pero ésta no satisfacía las exigencias de la naturaleza humana. El destino natural del hombre era vivir en una comunidad basada no en el vínculo negativo del interés, sino en la necesidad independiente y espontánea de comunicarse con los demás. La coerción y el control no serían necesarios

en una sociedad en la que todo individuo se identificara libremente con el todo.

Marx adoptó la parte destructiva de la visión romántica de la sociedad contemporánea: el testimonio más directo de esto lo tenemos en su teoría de la alienación y de la fuerza del dinero, y en su creencia en una unidad futura en la que el individuo tratase directamente a sus propias fuerzas como fuerzas sociales. Los aspectos de la sociedad que atacó eran los mismos que aquéllos cuyas devastadoras consecuencias habían señalado los románticos: los hombres estaban dominados por sus propias energías y facultades en la forma de las leyes anónimas del mercado, la tiranía abstracta del dinero y el implacable proceso de acumulación capitalista. Para Marx, como para los románticos, la libertad incluida en la Declaración de los Derechos del Hombre, que permitía al individuo hacer lo que gustara en tanto no perjudicara a los demás, era la marca de una sociedad dominada por el vínculo negativo del interés propio.

Y no sólo esto, sino también los rasgos principales de la utopía comunista están tomados de los románticos. El principio básico de Marx es que toda mediación entre el individuo y la humanidad dejará de existir. Esto se aplica a todas las construcciones, racionales e irracionales, que se interponen entre el individuo y sus congéneres, como la nacionalidad, el estado y el derecho. El individuo se identificará voluntariamente con la comunidad, la coerción se hará innecesaria y desaparecerán las fuentes del conflicto. La superación de todas las formas mediadoras no significa la destrucción de la individualidad, sino al contrario. Al igual que en el pensamiento romántico, la restauración de los vínculos orgánicos restaurará al mismo tiempo la autenticidad de la vida personal. En la situación actual, el individuo dependía de la comunidad y era esclavo de instituciones anónimas que le despojaban de su vida personal y le obligaban a venderse como simple objeto. El trabajador contempla todo su esfuerzo como un medio de supervivencia biológica, mientras que la parte creativa de su trabajo le es ajena; sus capacidades y cualidades personales adoptan la forma de una mercancía comprada y vendida en el mercado como cualquier otra. El capitalista pierde su propia personalidad de forma diferente pero igualmente perniciosa: como personificación del dinero que es, no es dueño de su propia conducta, sino que debe hacer lo que el mercado le exija, independientemente de que sus intenciones sean buenas o malas. En ambos polos, la personalidad queda extinguida y los individuos se vuelven siervos de fuerzas alienadas. La abolición del capitalismo no significa la exaltación de la comunidad a expensas del individuo, sino la restauración de ambos.

En vez de concebirse la libertad a la manera liberal como la esfera privada de no interferencia con los demás, ésta pasa a ser la voluntaria unidad del individuo con sus congéneres.

Pero el acuerdo entre el romanticismo y el marxismo es sólo parcial. En su forma clásica, el romanticismo es un sueño de obtener una unidad social reviviendo algún rasgo idealizado: la armonía espiritual de la Edad Media, la Arcadia rural o la vida feliz del salvaje, ignorante de las leyes y la industria y supuestamente identificado con la tribu. Este tipo de nostalgia es, por supuesto, el inverso del punto de vista de Marx. Aunque éste muestra rasgos de la creencia romántica en la felicidad del salvaje, éstos no son numerosos o importantes y a lo largo de su obra no hay sugerencia alguna de que la humanidad pueda o deba volver a un estilo de vida primitivo. La unidad se recobrará, no destruyendo la tecnología moderna o invocando el primitivismo y la idiocia rural, sino mediante un mayor desarrollo técnico y obligando a la sociedad a desarrollar sus mayores esfuerzos por perfeccionar su control sobre las fuerzas naturales. No es volviendo al pasado, sino reforzando el poder del hombre sobre la naturaleza como podremos salvar lo valioso de la sociedad primitiva: el proceso es una especie de espiral, y por tanto supone el grado máximo de negación del sistema actual. Los efectos destructivos de la máquina no pueden eliminarse suprimiendo las máquinas, sino sólo perfeccionándolas. La misma tecnología, por sus propios aspectos negativos, hace posible rehacer lo destruido.

Dado que la unidad futura se obtendrá no suprimiendo los resultados del desarrollo social, sino prosiguiendo este desarrollo, esta unidad residirá en la especie humana en general y no en las formas tradicionales como la nación o la ciudad. La comunidad nacional, que muchos románticos consideraban como el paradigma de la vida orgánica, está siendo disuelta por el progreso del capitalismo, que acaba con todo aquello que no sirve para su propia expansión. Los trabajadores no tiene patria, ni tampoco la tiene el capital: en ambos lados del conflicto, el patriotismo ha perdido su relevancia. El nacionalismo puede ser explotado por fines políticos a corto plazo o bien para justificar políticas proteccionistas, pero su fuerza decae bajo la presión sin remordimientos del capital cosmopolita y la conciencia internacionalista del proletariado. También desde este punto de vista el capital, destructor de la tradición, está despejando el camino a la nueva sociedad.

2) Si Marx se separó de los románticos en este rasgo importante de su utopía, fue a causa de lo que puede considerarse el motivo fáustico-prometeico, de gran influencia, y en algunos casos, rival al

romanticismo. Es difícil atribuir este motivo a una determinada escuela de pensamiento, pues aparece en una gran diversidad de filosofías, incluidas algunas corrientes neoplatónicas (el hombre como cabeza del ser creado) y los textos de Lucrecio y Goethe que Marx conocía muy bien. La hallamos en Giordano Bruno y en otros escritores del Renacimiento a quienes Marx consideró como modelos de humanidad verdadera, gigantes universales que habían superado la penuria de la división del trabajo y no sólo habían asimilado toda la cultura de su época, sino que la habían elevado a un nivel superior por medio de sus propios esfuerzos. Esta tendencia del pensamiento de Marx se muestra claramente en las respuestas que dio al «cuestionario» de su hija: poetas favoritos, Shakespeare, Esquilo, Goethe; héroes favoritos, Espartaco, Kepler; idea de la felicidad, la lucha; cualidad más odiada, el servilismo. La idea prometeica que vuelve constantemente en la obra de Marx es la de una fe en las ilimitadas facultades del hombre como creador de sí mismo, el desprecio por la tradición y del elogio del pasado, la historia como autorrealización del hombre a través del trabajo y la creencia en que el hombre del mañana derivará su «poesía» del futuro.

El prometeismo de Marx es por supuesto de tipo especial y sobre todo se relaciona con la especie y no con el individuo. Marx creía, como puso de relieve en su defensa de Ricardo contra la crítica sentimental de Sismondi, que la idea de la «producción por la producción» significaba el desarrollo de las riquezas de la naturaleza humana como fin en sí y que el progreso de la especie no debe basarse en consideraciones de felicidad individual. Incluso si el desarrollo de la especie se produjese a expensas de la mayoría de los individuos, éste sería finalmente sinónimo del desarrollo de todos los individuos; el progreso del todo siempre va en detrimento de algunos, y la crueldad adscrita a Ricardo era una prueba de su honestidad científica.

Marx estaba seguro de que el proletariado, como el Prometeo colectivo, acabaría, tras la revolución universal, con la inmemorial contradicción entre el interés del individuo y el de la especie. También en este sentido el capitalismo era el heraldo del socialismo. Destruyendo la fuerza de la tradición, despertando a las naciones de su sueño, revolucionando la producción y liberando nuevas fuerzas humanas, el capitalismo había creado una civilización en la que el hombre fue capaz, por primera vez, de mostrar lo que podía hacer, aunque hasta el momento su habilidad había asumido formas no humanas y antihumanas. Era penosamente sentimental censurar al capitalismo con la esperanza de detener o desviar su avance victorioso.

La conquista de la naturaleza debía proseguir; en la siguiente etapa, los hombres tenían que conseguir el dominio sobre las condiciones sociales del progreso.

Un rasgo típico del prometeísmo de Marx fue su falta de interés por las condiciones naturales (por oposición a las económicas) de la existencia humana, la ausencia de la existencia humana corporal en su visión del mundo. El hombre se define en términos puramente sociales; las limitaciones físicas de su ser rara vez se tienen en cuenta. El marxismo no presta atención al hecho de que los hombres nacen y mueren, que son hombres o mujeres, jóvenes o viejos, sanos o enfermos; que son genéticamente desiguales, y que todas estas circunstancias afectan al desarrollo independientemente de la división de clases y ponen límite a los planes humanos de perfeccionamiento del mundo. Marx no creyó en la esencial finitud y limitación del hombre o en los obstáculos a su creatividad. En su opinión, el mal y el sufrimiento no tenían sentido más que como instrumentos de liberación; eran puramente hechos sociales y no una parte esencial de la condición humana.

Es cierto que, en los Manuscritos de 1844, Marx alude a las relaciones sexuales, es decir, a una relación biológica, como paradigma de los vínculos humanos auténticos, que han de ser dominantes en la sociedad comunista. Pero el paralelismo es explicado en sentido contrario a lo que era de esperar. No es que el vínculo biológico sea el modelo del vínculo social, sino que ha tomado un carácter social: en las relaciones sociales el hombre descubre en qué medida su naturaleza se ha «humanizado», es decir, socializado, de qué forma su biología se ha vuelto humana y sus necesidades se han convertido en necesidades sociales. Contrariamente al darwinismo social y a la filosofía liberal, Marx no sólo no deriva el vínculo social de las necesidades biológicas, sino que representa a estas últimas, y a las condiciones biológicas de la existencia humana, como elementos del vínculo social. La «naturaleza socializada» no es una metáfora. Todo el ser del hombre es social: todas sus cualidades naturales, funciones y conducta se han divorciado virtualmente de sus orígenes animales.

Por esta razón Marx apenas admitió que el hombre está limitado, ya sea por su cuerpo o por las condiciones geográficas. Como mostró su polémica con Malthus, se negó a creer en la posibilidad de una sobrepoblación absoluta, determinada por el área de la tierra y sus recursos naturales. La sobrepoblación era un hecho puramente social relacionado con las condiciones de la producción capitalista, pues el progreso técnico y la explotación se servían de ella como de un ejército de trabajadores de reserva.



La ignorancia de Marx del cuerpo y de la muerte física, del sexo y la agresividad, la geografía y la fertilidad humana —que considera como realidades puramente sociales— es uno de los rasgos más característicos y a la vez olvidados de su utopía. Entre otras cosas, significa que la analogía popular entre la soteriología de Marx y la del cristianismo (el proletariado como redentor, la salvación total, el pueblo elegido, la Iglesia, etc.), es errónea en un aspecto crucial. La salvación, para Marx, es la *salvación del hombre por sí mismo*; no es la obra de Dios o la naturaleza, sino la del Prometeo colectivo la que, en principio, es capaz de conseguir un dominio absoluto sobre el mundo en que vive. En este sentido, la libertad del hombre es su creatividad, la marcha de un conquistador que vence a la naturaleza y a sí mismo.

3) Pero el prometeísmo tiene también sus límites, al menos en la interpretación del pasado: se ve así atacado por el tercer motivo, el motivo racionalista, y determinista heredado de la Ilustración. Marx habla con frecuencia de las leyes de la vida social, que según él operan de igual forma que las leyes de la naturaleza. Con esto no quiere decir que sean una continuación de las leyes de la física o la biología, sino que se imponen a los seres humanos con la misma inexorable necesidad de una avalancha o un tifón. El pensamiento científico debe estudiar estas leyes como hace el naturalista, sin ideas preconcebidas, sentimientos o juicios de valor, y es así como Marx creyó haber elaborado *El Capital*. Los conceptos normativos de alienación y deshumanización se presentan así como los conceptos neutralizados y no evaluativos de valor de cambio, plusvalía y venta de fuerza de trabajo. En el cuestionario que hemos citado, el racionalismo y el escepticismo filosófico de Marx aparecen en su máxima favorita, *Le omnibus dubitandum*.

En su enfoque científico reconocemos la tercera concepción de la libertad, formulada por Engels: la libertad es la comprensión de la necesidad, la medida en que los hombres son capaces de utilizar en propio provecho las leyes de la naturaleza, el nivel de la técnica material y social.

Sin embargo, aquí hay que hacer también una reserva. La creencia en las «leyes» que gobiernan la sociedad se basa en la interpretación de la historia transcurrida hasta el presente, la «prehistoria» de la humanidad. Hasta hoy los hombres han estado gobernados por fuerzas que ellos han creado pero que ya no pueden controlar —el dinero, el mercado, los mitos religiosos. La distancia entre la tiranía de las leyes económicas y la mente que las observa impotentemente se concluye con la aparición del proletariado, consciente de su mi-

sión. A partir de entonces la necesidad no es ya impuesta desde el exterior y no consiste en la utilización técnica de las leyes existentes por ingenieros sociales ilustrados. La misma diferencia entre libertad y necesidad ha dejado de existir, como también las «leyes sociales» tal y como se han entendido hasta el momento, es decir, como algo semejante a la ley de la gravedad. Esta última, aun cuando puede ser conocida y utilizada no puede ser abolida y actúa sepámoslo nosotros o no. El término «ley» en este sentido no puede aplicarse a los procesos sociales que se producen sólo a condición de comprenderlos, y éste es precisamente el caso de la praxis revolucionaria. Aquí hay que hacer una distinción crucial: las leyes que han gobernado la sociedad hasta el presente eran independientes del conocimiento humano; el hecho de que no sean conocidas no quiere decir que dejen de operar. Pero el movimiento revolucionario del proletariado no es la ejemplificación de una ley en algún sentido, pues aunque es causado por la historia, es también la conciencia de la historia.

Mientras que, el lado romántico del marxismo se aplica igualmente en el pasado y en el futuro (criticando la deshumanización del hombre por el *capitalismo* y apelando a un estado de unidad), el aspecto determinista del marxismo se relaciona con el pasado que aún pesa sobre la humanidad, si bien está llamado a desaparecer pronto.

Todo el pensamiento de Marx puede ser pensado en términos de este motivo y su interrelación. Sin embargo, no coinciden con las «fuentes» convencionales del marxismo. La tendencia romántica deriva favorablemente en Saint-Simon, Hess y Hegel; lo prometeico de Goethe, Hegel y de la filosofía jovenhegeliana de la praxis y el autoconocimiento (el hombre como creador de sí); lo determinista y racionalista de Ricardo, Comte (a quien Marx ridiculizó) y también de Hegel. Estos tres motivos están influidos por el pensamiento hegeliano, pero en todos ellos, éste se aparta de la intención de su creador.

Estos tres motivos están ininterrumpidamente en la obra de Marx, pero su fuerza respectiva varía. No hay duda de que Marx hizo mayor hincapié en el aspecto puramente científico, objetivo y determinista en los años sesenta que en los años cuarenta. Sin embargo, las otras dos tendencias no perdieron su fuerza y continuaron afectando en la dirección de su obra, en los conceptos que utilizó, en las preguntas que se planteó y en las respuestas ofrecidas, aun cuando, como suele suceder, no fue plenamente consciente de su constante influencia. Marx estaba convencido de que había sinteti-

zado todos los valores intelectuales conocidos en un mismo esquema. A la luz de su concepción de su propia labor, las cuestiones como la de si era determinista o voluntarista, o si creía en las leyes históricas o en la fuerza de la iniciativa humana, carecían de sentido. Ya en su época de estudiante en Berlín llegó a la conclusión de que con la ayuda de Hegel había superado el dualismo kantiano entre lo que es y lo que debe ser, adoptando una posición intelectual que le permitía rechazar estas cuestiones.

3. *El marxismo como fuente del leninismo*

Sin embargo, todas estas consideraciones pertenecen al dominio de la filosofía social, siendo difícil derivar una estrategia política precisa a partir de ellas en una época en la que había ya un gran movimiento que profesaba el marxismo como ideología. La filosofía exigía la interpretación y la especificación, y esto puso de relieve tensiones y contradicciones en el marxismo que no se habían advertido en el plano de la soteriología y la escatología. La alternativa entre libertad y necesidad podía ser resuelta en la teoría, pero en un cierto punto había que decidir si el movimiento revolucionario debía esperar a que el capitalismo madurase económicamente o bien debía hacerse con el poder tan pronto como la situación política lo permitiese. Los principios generales tenían escasa utilidad para resolver esta cuestión. El marxismo prometía que la sociedad se volvería una y que se abolirían todas las barreras existentes entre el individuo y la sociedad; el siguiente paso era sacar conclusiones prácticas y traducir la promesa en el lenguaje de un programa político. También era necesario definir más claramente la idea de civilización en cuanto condicionada por una clase y a la vez como categoría universal. ¿Qué significaba exactamente que el estado «iba a desaparecer» y cómo se había de llevar esto a la práctica? Tanto quienes confiaban en el desarrollo gradual y automático del capitalismo al comunismo como quienes acentuaban el papel históricamente creativo de la iniciativa revolucionaria, podían encontrar un apoyo en los escritos marxistas. Los primeros acusaban a los últimos de intentar violar las leyes de la historia descubiertas por Marx; éstos criticaban a sus oponentes diciendo que éstos esperaban que el proceso impersonal de la historia hiciera la revolución por ellos, lo que podía significar esperar hasta el fin del mundo. Marx era citado por ambas partes, pero consideradas en conjunto las citas no probaban gran cosa y, como suele

suceder, se utilizaban para defender posiciones adoptadas por otras razones.

Aún más conflictiva era la interpretación práctica de todas las profecías de Marx relativas a la naturaleza del comunismo. Era posible razonar de la siguiente forma: según Marx, todos los antagonismos sociales se basan en conflictos de clase. Cuando se aboliera la propiedad privada de los medios de producción, no habrían ya más clases ni conflictos sociales excepto los derivados de la resistencia de las clases dominantes. Marx pensó que en la sociedad socialista no habría «mediación» alguna: en términos prácticos esto significaba la abolición de la separación de poderes liberal-burguesa y la unificación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Marx concibió también la desaparición del «principio nacional»; de esta forma, cualquier tendencia a cultivar la separación nacional o la cultura particular de la nación debía considerarse como residuo del capitalismo. Marx pensó que en la sociedad comunista desaparecería la división entre sociedad civil y estado. Dado que la sociedad existente era burguesa, la forma más simple de interpretar esto era mediante la completa absorción de la sociedad civil en el nuevo estado, que era por definición un estado proletario dirigido por el partido que profesaba el marxismo, la ideología proletaria. Marx afirmó que la libertad negativa de la tradición liberal burguesa no tendría lugar en la sociedad socialista, pues ésta sólo expresaba el carácter antagónico de la sociedad. La construcción del nuevo mundo podía, pues, empezar por la sustitución de la libertad negativa por una forma superior de libertad basada en la unidad del individuo y la sociedad. Como, por definición, las aspiraciones del proletariado estaban encarnadas en el estado proletario, quienes dejaran de conformarse a la nueva unidad merecían la destrucción como supervivientes de la sociedad burguesa. ¿Qué otra cosa significaba el principio de que el progreso humano se producía siempre a expensas del individuo, y que esto no podría ser de otra forma hasta la implantación del comunismo?

Razonando de esta forma, toda la teoría romántico-marxista de la unidad, las clases y la lucha de clases podía utilizarse (lo que no quiere decir que fuera históricamente inevitable) para justificar el establecimiento de un despotismo extremo que supuestamente suponía el máximo posible de libertad. Pues, si como enseñó Engels, la sociedad más libre es la que tiene un mayor control sobre las condiciones de vida, no es una gran distorsión de la teoría inferir de ella que la sociedad será libre en proporción a cuanto más despóticamente sea dirigida y sometida a más regulaciones. Dado que el socialismo,

según Marx, desplaza las leyes económicas objetivas y permite a los hombres controlar las condiciones de su vida, es fácil inferir que una sociedad socialista puede hacer todo lo que quiera, es decir, que la voluntad de las personas, o la voluntad del partido revolucionario, puedan ignorar las leyes económicas y, en virtud de su propia iniciativa, manipular los elementos de la vida económica de la forma que desee. El sueño marxiano de la unidad pudo así tomar la forma de una despótica oligarquía de partido, mientras que su prometeísmo apareció en el intento de organizar la vida económica por métodos policiales, como hizo el partido de Lenin al comienzo de su mandato. El voluntarismo económico, que sólo fue abandonado cuando la nueva sociedad estaba al borde de la ruina, era una aplicación, y no excesivamente una caricatura, del prometeísmo marxiano, a la vez que el comunismo chino, inspirado por la misma ideología, atravesó un período similar, con resultados no menos catastróficos. Bajo el socialismo, el fracaso económico sólo puede concebirse como provocado por la voluntad enferma de los gobernados, que a su vez se traduce en la resistencia de las clases dominantes. Los gobernantes no tienen necesidad de buscar las razones del fracaso en errores doctrinales: como verdaderos marxistas podían echar la culpa a la burguesía e intensificar las medidas represivas contra ésta, como de hecho hicieron. En resumen, la versión leninista-estalinista del socialismo fue una interpretación posible, aunque no ciertamente la única posible, de la doctrina de Marx. Si libertad significa unidad social, cuanto más unidad haya, habrá más libertad; como las condiciones «objetivas» de la unidad se han alcanzado, a saber, la confiscación de la propiedad burguesa, todas las manifestaciones de descontento son reminiscencias del pasado burgués y deben tratarse correspondientemente. El principio prometeico de la iniciativa creadora empezaba donde terminaba el determinismo histórico: la iniciativa pertenecía a la maquinaria política, mientras las masas atrasadas habían de aceptar su suerte como una necesidad histórica que, una vez entendida, coincidía con la libertad. No hay nada más fácil que hallar pasajes en la obra de Marx que apoyen la idea de que la superestructura es un instrumento de la base y que ambas han de describirse en categorías de clase. Si hay nuevas relaciones de producción que reflejen los intereses del proletariado, la superestructura —la política, el derecho, la literatura, el arte y la ciencia—, éstas deben conformarse a las exigencias de estas relaciones interpretadas por la vanguardia consciente del proletariado. Así la abolición del derecho como institución mediadora entre los individuos y el estado, y el principio del servilismo en toda manifestación cultural pudieron lle-

gar a considerarse como una perfecta encarnación de la teoría marxista.

Es fácil replicar a objeciones como éstas que Marx (quizás a excepción de un corto período después de las revoluciones de 1848) no sólo no cuestionó los principios de la democracia representativa, sino que los consideró como una parte necesaria del gobierno popular, y que aunque en dos ocasiones utilizó el término «dictadura del proletariado» (sin indicar que quería decir con ello), tenía en mente el contenido de clase del sistema de poder y no, como Lenin, la liquidación de las instituciones democráticas. De aquí se seguiría que el socialismo despótico de la historia no es el socialismo pretendido por Marx; sin embargo, la cuestión es averiguar en qué medida representa el resultado lógico de su doctrina. A esto puede responderse que esta doctrina no es completamente inocente, aunque sería absurdo decir que las formas despóticas de socialismo fueron un resultado directo de la propia ideología. El socialismo despótico surgió a partir de muchas circunstancias históricas, con la tradición marxista entre ellas. La versión leninista-estalinista del marxismo no fue más que una versión, es decir, un intento por poner en práctica las ideas que Marx expresó en forma filosófica sin unos claros principios de interpretación política. La idea de que la libertad se mide en última instancia por el grado de unidad de la sociedad, y de que los intereses de clase son la única fuente de conflicto social, es un componente de la teoría. Si consideramos que puede haber una técnica para crear la unidad social, entonces el despotismo es la solución natural al problema, en tanto es la única técnica conocida para este fin. La unidad perfecta asume la forma de la abolición de todas las instituciones de mediación social, incluida la democracia representativa y el imperio de la ley como instrumento independiente de arbitraje. El concepto de libertad negativa presupone una sociedad de conflicto. Si esto es lo mismo que una sociedad de clase, y si una sociedad de clase significa una sociedad basada en la propiedad privada, no hay nada reprendible en la idea de que el acto de violencia llamado a abolir la propiedad privada suprime al mismo tiempo la necesidad de libertad negativa, o de libertad *tout court*.

Y así Prometeo despierta de su sueño de poder, tan ignominiosamente como Gregor Samsa en las *Metamorfosis* de Kafka.

INDICE ANALITICO

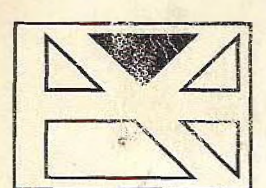


Alianza Universidad

Volúmenes publicados

4 Enrique Ballestero: **Principios de economía de la empresa**
5, 6 Joachim Matthes: **Introducción a la sociología de la religión**
7 C. U. M. Smith: **Biología molecular: Enfoque estructural**
8 Morton D. Davis: **Teoría de juegos**
11 Lewis Mumford: **Técnica y civilización**
12 Erwin Panofsky: **Estudios sobre iconología**
13 Robin Fox: **Sistemas de parentesco y matrimonio**
14 Víctor Sánchez de Zavala: **Hacia una epistemología del lenguaje**
15 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 1. La conquista y organización del poder**
16 D. J. White: **Teoría de la decisión**
17 Martin J. Bailey: **Renta nacional y nivel de precios**
18 Nicolás Bourbaki: **Elementos de historia de las matemáticas**
19 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 2. El orden económico**
20 C. U. M. Smith: **El cerebro**
21 James L. Riggs: **Modelos de decisión económica**
22 J. H. Elliott y otros: **Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna**
23, 24 Kenneth E. Boulding: **Análisis económico**
25 S. A. Barnett: **La conducta de los animales y del hombre**
26 Renate Mayntz: **Sociología de la organización**
27 Werner Sombart: **El burgués: Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno**
29 Jagjit Singh: **Ideas fundamentales sobre la teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética**
30 Milton Friedman: **Teoría de los precios**
31 Walter Kaufmann: **Hegel**
32 Edward J. Kormondy: **Conceptos de ecología**
33 E. Faure y otros: **Aprender a ser**
34 Michael Akehurst: **Introducción al Derecho internacional**
35 E. H. Carr: **Historia de la Rusia Soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923). 3. La Rusia soviética y el mundo**
36 Milton Friedman: **Una teoría de la función de consumo**
37 Angel Cabo, Marcelo Vigil: **Historia de España Alfaguara I. Condicionamientos geográficos. Edad Antigua**
38, 39 Marx W. Wartofsky: **Introducción a la filosofía de la ciencia**
40 J. A. García de Cortázar: **Historia de España Alfaguara II. La época medieval**
41 L. L. Whyte y otros: **Las estructuras jerárquicas**
42 Antonio Domínguez Ortiz: **Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias**
43 W. V. Quine: **Filosofía de la lógica**
44 Gonzalo Anes: **Historia de España Alfaguara IV. El Antiguo Régimen: Los Borbones**
45 J. Piaget y otros: **Tendencias de la investigación en las ciencias sociales**
46 Miguel Artola: **Historia de España Alfaguara V. La burguesía revolucionaria (1808-1874)**
47 Carl G. Hempel: **Filosofía de la Ciencia Natural**
48 Alec Nove: **Historia económica de la Unión Soviética**
49 Miguel Martínez Cuadrado: **Historia de España Alfaguara VI. La burguesía conservadora (1874-1931)**
50 Ludwig Wittgenstein: **Tractatus logico-philosophicus**
51 Ramón Tamames: **Historia de España Alfaguara VII. La República. La Era de Franco**
52 Alexander y Margarete Mitscherlich: **Fundamentos del comportamiento colectivo**
53 Nicolás Sánchez-Albornoz: **La población de América Latina**

LAS PRINCIPALES CORRIENTES DEL MARXISMO, el estudio de SU NACIMIENTO, DESARROLLO Y DISOLUCION, es el ambicioso proyecto de reconstruir la historia de una doctrina que ha ejercido una poderosa influencia sobre el mundo contemporáneo. Concebida en forma de manual, esto es, como articulada exposición de los datos indispensables para una introducción a su conocimiento básico, la obra no excluye, sin embargo, los juicios de valor, que se reflejan tanto en la presentación del material como en la selección de los temas, ni la discusión crítica de las cuestiones centrales del marxismo. LESZEK KOLAKOWSKI, actualmente profesor en Oxford tras una larga etapa de docencia en la Universidad de Varsovia y autor de una excelente introducción a Husserl (LB 65?) y de ensayos tan brillantes como los incluidos en "El hombre sin alternativa" (LB 251), estudia las polémicas y controversias que han salpicado el desarrollo del marxismo y expone las grandes líneas del proceso de división y diferenciación de sus ideas básicas. El primer volumen —subtitulado LOS FUNDADORES— está dedicado a los orígenes de la dialéctica, la izquierda hegeliana, el joven Marx, los escritos posteriores a 1847, el estudio del capitalismo, las fuerzas motrices del proceso histórico, la dialéctica de la naturaleza, etc. El segundo volumen —"La Edad de Oro"— estudia el marxismo durante la Segunda Internacional, las ideas de Kaustky , Rosa Luxemburg y Bernstein, la polémica del revisionismo, el austromarxismo, el nacimiento del marxismo ruso y el leninismo. El tercer volumen -"La crisis"— describe la evolución del marxismo desde el estalinismo y el trotskismo hasta el revisionismo yugoeslavo, la nueva izquierda y el pensamiento de Mao, pasando por las teorías de Gramsci, Luckács y la escuela de Frankfurt.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil